

**Universidade de Lisboa**

Faculdade de Letras



# **SANGUE EM VINHO**

## **O QUE TEM JESUS CRISTO QUE VER COM DIONISO?**

**JOSÉ MALHEIRO MAGALHÃES**

Dissertação

Mestrado em História

História Antiga

2015

Faculdade de Letras



# **SANGUE EM VINHO**

## **O QUE TEM JESUS CRISTO QUE VER COM DIONISO?**

JOSÉ MALHEIRO MAGALHÃES

Dissertação orientada pelo Prof. Doutor Nuno Simões Rodrigues

Mestrado em História

História Antiga

**Resumo:** O nascimento do cristianismo foi o primeiro passo para uma mudança de fundo no mundo greco-romano, alterando substancialmente as suas bases, fundeadas mais de um milénio antes de Cristo. Em poucos séculos, a nova religião conseguiu impor-se num mundo que a recebeu, inicialmente, com indiferença, escárnio e até mesmo violência, “derrotando” o sistema religioso vigente há mais de um milénio, construindo as bases sobre as quais se edificaria uma instituição que ainda hoje, passados dois mil anos, tem influência a uma escala global. Contudo, será o cristianismo um culto completamente original? Que nasce do nada? Que se consegue expandir rapidamente simplesmente com base na sua mensagem? Ou será que a religião de Jesus baseou parte da sua instituição em elementos da cultura da sua época, e em divindades que já existiam há centenas de anos no universo greco-romano?

Esta é nossa teoria. Baseando-nos nas semelhanças entre Dioniso e Jesus, procuramos estabelecer as analogias possíveis no sentido de demonstrar que a expansão do cristianismo encontrou uma base poderosa nos mitos e cultos de Dioniso, uma das divindades mais populares do Mundo Antigo, e que este possível sincretismo desempenhou um papel importante na fase inicial do cristianismo.

**Palavras-Chave:** Dioniso, Jesus, Dionisismo, Cristianismo, Sincretismo.

**Abstract:** The birth of Christianity was the first step of a great change in the Greco-Roman world, substantially modifying their foundations that were setted more then one millennium before Christh. In few centuries, this new religion was able to imposed itself in a world that as received it, initialy, with indifference, ridicule and even violence, “defeating” the religious system that was present for more then one millenium, succefully building the foundations on which it would edify an institution that even today, after two thousand years, has influence on a global scale. However, is Christianity a completely original cult? That was born from nothing? That was able to expand itself so rapidly, only because of its message? Or does the religion of Jesus based part of its institution on elements of the culture of that time, and in gods that already existed, for hundreads of years, in the Greco-Roman universe?

That is our theory. Basing ourselves in the similarities between Dioniso and Jesus, we will try to establish the possible analogies, seeking to demonstrate that the evolution of Christianity found a powerful foundation in the myths and cult of Dionysus, one of the most popular deities of the Ancient World, and that this possible syncretism played an important role in Christianity early stage.

**Keywords:** Dionysus, Jesus, Dionysus, Christianity, Syncretism.

## Agradecimentos

A formulação desta dissertação deve os seus agradecimentos a um variado número de pessoas que, directa ou indirectamente, me influenciaram.

Em primeiro lugar, tenho que agradecer ao Professor Doutor Nuno Simões Rodrigues, por ter executado com primazia o papel de orientador, sempre pautado pelo conselho, disponibilidade e paciência. O professor esteve sempre presente na minha vida académica, sempre disponível para debater ideias e esclarecer dúvidas. A sua influência nesta dissertação, assim como a minha admiração pessoal pelo profissional que o professor é, serão certamente observáveis ao longo deste trabalho.

Tenho também que agradecer, entre outros, ao Professor Doutor Rodrigo Furtado, ao Professor Doutor José Augusto Ramos, e ao Professor Doutor Bernardo Machado Mota. Apesar de não terem contribuído *stricto sensu* para a realização desta dissertação, as suas aulas fizeram parte do meu processo de iniciação nos temas do passado, tendo fomentado a minha crescente paixão e curiosidade pelo Mundo Antigo.

Muito da minha opção de estudar estas questões, procurando ser um profissional deste gosto pessoal, lhes é devido.

Às Professoras Doutora Susan Deacy e Doutora Fiona McHardy, da Universidade de Roehampton, pelo constante contacto, apoio e troca dinâmica de ideias. A sua abertura ao diálogo e visão inovadora permitiu-me focar noutros interesses de investigação, que fui explorando amiúde, não me deixando perder numa única temática durante um longo espaço de tempo.

Devo um enorme agradecimento a um grande número de investigadores que me possibilitaram acesso aos seus trabalhos, que de outro modo não conseguiria consultar. A sua solidariedade foi crucial para a minha melhor compreensão dos mundos de Dioniso e Jesus, e consequentemente, para o enriquecimento desta dissertação. Aos Doutores John Moles (Newcastle University), Robert Cousland (University of British Columbia), Mercedes López Salvá (Universidad Complutense de Madrid), Leah Di Segni (Hebrew University of Jerusalem), Anne-Françoise Jaccottet (Université de Genève), Michael

Tueller (Arizona State University), e Achim Lichtenberger (Ruhr-Universität Bochum), os meus mais sinceros agradecimentos.

À excelente equipa da Biblioteca da FLUL, desde os seguranças até aos bibliotecários, devo os maiores agradecimentos. Tendo lá passado grande parte dos últimos anos, é notório todo o trabalho que realizam para oferecer as melhores condições de estudo aos que frequentam a Biblioteca. Tenho que estender um cumprimento especial à Ana Paula Ablú Alexandre, pela sempre disponibilidade e pela celeridade com que me possibilitou o acesso a obras de outras bibliotecas da Europa, que de outro modo não poderia consultar.

Aos colegas de Coimbra que os *Opera in Fieri* me fez conhecer. Em especial ao Miguel Monteiro, Sophia Carvalho e João Emanuel Diogo, um muito obrigado por todas as sugestões e extensas críticas. Nunca teria ficado tão agradado com o “produto final” sem a vossa intervenção.

Estarei sempre grato ao Instituto Prometheus, por me dar a possibilidade de me movimentar num mundo que adoro, e cuja experiência tanto me ensina. Aqui, tenho que salientar o Francisco Isaac, um dos maiores amigos que este período lisboeta me concedeu, e o Ricardo Louro Martins, companheiro que partilha a mesma paixão pelas culturas antigas. A ambos agradeço a amizade, conselho e constante debates de ideias que tantas outras ideias provocaram.

Um enorme obrigado aos companheiros de licenciatura, que acompanharam de perto a minha evolução enquanto investigador e enquanto homem. Um agradecimento especial ao Filipe Soares, sempre disposto a colocar-me mais dúvidas do que aquelas que possuía, e à Carolina Soares, a primeira pessoa que a vida universitária me fez conhecer, cujo apoio, constante disponibilidade para discutir as minhas dúvidas, e eterna cumplicidade tem um valor inestimável para mim.

Um agradecimento geral à minha extensa família, especialmente às gerações mais antigas, por pacientemente acederem ao meu insaciável interesse pelos acontecimentos que me antecederam. Ainda hoje são os meus professores de história predilectos.

Estarei eternamente agradecido aqueles que me abriram as portas de sua casa e a tornaram minha também, que me acolheram no seu seio familiar e me fizeram um deles.

À Tia Fátima e ao Tio Berto, e aos “irmãos” Bruno e Cátia, um enorme obrigado por me terem proporcionado a melhor companhia ao longo de cinco anos fantásticos.

Aqueles que foram, são e serão sempre os mais importantes, e que, ironicamente, foram os mais sacrificados e privados da minha presença ao longo dos últimos anos. Ao Alberto, Conceição e Carolina, que desde sempre conheci por pai, mãe e irmã. Nada que possa alguma vez escrever será suficiente para definir a vossa importância, e é a vós que dedico este trabalho.

À Daniela, a minha eterna gratidão pelo amor,  
companheirismo, dedicação e inspiração diária.

# Índice

Agradecimentos	5
Índice	8
I - Abreviaturas	11
II - Introdução	12
III - Estado da Questão	15
<b>1 As figuras Divinas</b>	24
1.1 Quem é Dioniso?	25
1.1.1 Origem	26
1.1.2 Dispersão	31
1.1.3 Mitos	36
1.2 Quem é Jesus?	43
1.2.1 Os Evangelhos	44
1.2.1.1 Os Sinópticos	45
1.2.1.1.1 Mateus	45
1.2.1.1.1.1 Autor	45
1.2.1.1.1.2 Datação e origem	46
1.2.1.1.1.3 Destinatário	47
1.2.1.1.2 Marcos	47
1.2.1.1.2.1 Autor	47
1.2.1.1.2.2 Datação e origem	48
1.2.1.1.2.3 Destinatário	49
1.2.1.1.3 Lucas	49
1.2.1.1.3.1 Autor	49
1.2.1.1.3.2 Datação e origem	50
1.2.1.1.3.3 Destinatário	51
1.2.1.2 Evangelho de João	51



1.2.1.2.1 Autor	52
1.2.1.2.2 Datação e origem	53
1.2.1.2.3 Destinatário	53
1.2.2 Jesus segundo os Evangelhos	55
1.2.2.1 Nascimento e infância	55
1.2.2.2 Vida adulta de Jesus	57
1.2.2.3 O caminho para morte	60
2.3 Em que se tocam Dioniso e Jesus?	65
2.3.1 Nascimento	66
2.3.2 O Vinho	76
2.3.3 Morte, Ressureição e Apoteose	81
2.3.4 Deuses que viajam, Deuses que curam	85
<b>3 Os seus Cultos</b>	92
3.1 Mistérios de Dioniso	93
3.1.1 Cultos Mistéricos	94
3.1.2 Origem e dispersão	97
3.1.3 Iniciação e funcionamento do culto	105
3.1.4 Mistérios Dionisíacos em Roma	118
3.1.5 Papel Feminino	127
3.1.6 Vinho e Omofagia: Sangue e Corpo	135
3.1.7 A Morte e o Além	140
3.1.8 Dionisismo vs. Orfismo	144
3.2 O início do Cristianismo	150
3.2.1 Baptismo	152
3.2.1.1 João e Jesus: paradigmas da prática baptismal	152
3.2.1.2 A prática do baptismo nos primórdios da Igreja	157
3.2.2 Eucaristia	161
3.2.2.1 As origens	161

3.2.2.2 Ritual	165
3.2.3 Papel Feminino	169
3.2.4 A Morte e o Além	173
3.3 A Confluência dos Ritos	176
3.3.1 Templo, Sexo e Sacrifício	177
3.3.2 O Ritual de Iniciação	181
3.3.3 O Corpo e o Sangue	184
3.3.4 Acusações e Perseguições	194
3.3.5 A crença no deus que venceu a morte	198
<b>4. Influências dionisiacas no mundo de Jesus</b>	204
4.1 Dioniso na terra de Jesus: a presença do deus grego na Palestina	205
4.2.1 Antigo Testamento: Sabedoria e <i>Macabeus</i>	214
4.2.2 Dioniso nos textos de Lucas	217
4.2.2.1 <i>Actos</i>	217
4.2.2.2 <i>Evangelho de Lucas</i>	224
4.2.3 Advertências de Paulo: O conhecimento que o apóstolo de Tarso tinha do paralelo Dioniso-Jesus	229
IV - Conclusão: Unindo as pontas soltas	231
V - Bibliografia	<b>Erro!</b>
<b>Marcador não definido.</b>	
VI – Anexo	276

## I – Abreviaturas

As abreviações de autores clássicos seguem o modelo padronizado em Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1958. As abreviações de fontes bíblicas seguem o padrão internacionalmente estabelecido. Na bibliografia final podem ser encontradas as referências completas para as obras que ao longo do texto são citadas de modo abreviado.

## II - Introdução

Escrever uma tese, que se pretende inovadora, em História da Antiguidade Clássica é, sem dúvida, uma tarefa odisséica. Dificilmente existirá um tema no âmbito dessa área científica que nunca tenha sido tratado. Se, por um lado, esse pode ser um argumento dissuasor de quem se propõe a encetar tal projecto, por outro é um motivo de incentivo, pois verifica-se que a Antiguidade Clássica é um bem do património universal da Humanidade.

Nuno Simões Rodrigues, *Iudaei in Vrbe : os Judeus em Roma de Pompeio aos Flávios*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, p. 21.

As palavras de Nuno Simões Rodrigues não só continuam a ser uma realidade, oito anos depois da publicação da sua tese de Doutoramento, como a passagem dos anos, com imensas publicações de obras neste âmbito científico, tem tendência a piorar esta previsão. Contudo, tal como o Professor expressa, esta dificuldade pode ser um motivo de incentivo, sendo esse o nosso caso.

A ideia-base desta dissertação começou a ser moldada em 2011, quando a curiosidade nos levou à primeira aula de *História das Culturas da Antiguidade Clássica*, de uma turma leccionada pelo Professor Doutor Nuno Simões Rodrigues, na qual, na realidade, não estávamos inscritos. Nessa sessão, explorou-se a cosmogonia grega e a genealogia dos deuses, sendo que o Professor tocou brevemente na similitude que o nascimento de Dioniso partilhava com o de Jesus. Foi esta a primeira pedra que desencadeou a derrocada que se conclui neste momento. O interesse pela Cultura Clássica foi crescente ao longo da Licenciatura, culminando num trabalho, no âmbito do *Seminário de História Antiga*, no qual tentámos realizar algo semelhante ao que hoje apresentamos.

Contudo, estávamos muito longe de ter a verdadeira noção da dimensão de investigação exigida por este tema e de toda a herança bibliográfica que herdamos quando nos debruçamos sobre este trabalho. Era antecipável que fôssemos tocar em assuntos potencialmente polémicos, mas estávamos longe de ter conhecimento, no final da Licenciatura, de toda a discussão que este tema tinha já provocado no início do século XX. O facto de existir cerca de um século de investigação nesta temática poderia pôr em causa a originalidade e cariz inovador da nossa dissertação. Nós pensamos que tal não acontece. Apesar dos imensos trabalhos já realizados sobre a influência que os cultos

mistéricos podem ter exercido nos primórdios do cristianismo, não encontramos uma obra que se dedique apenas a analisar Dioniso e Jesus.

Estas comparações estão presentes em vários artigos, em muitos capítulos de um vasto número de livros. No entanto, não encontramos uma obra unicamente dedicada a explorar as semelhanças entre estas duas divindades, o espaço em que se cruzaram, e a possibilidade de ter existido um aproveitamento das bases dionisiacas por parte dos cristãos primitivos.

Muitos dos artigos aqui mencionados dedicam-se a explorar questões muito específicas, como a influência dionisiaca na arte primitiva cristã. Este foi um aspecto que tocámos, amiúde, não tendo, contudo, dedicado um capítulo específico a este tema. O que a nossa pesquisa revelou é que ainda existe trabalho a ser realizado neste âmbito, sendo necessária uma tese especificamente dedicada a este tema. O nosso trabalho também não compreende um capítulo unicamente dedicado à análise das obras dos apologistas cristãos dos primeiros séculos. O que a nossa pesquisa indicou é que vários textos de autores como Justino, Orígenes ou Clemente, fazem alusões aos mistérios de Dioniso, muitas vezes reveladoras de que existia conhecimento destas similitudes entre os cultos das duas divindades. Na generalidade, estas questões já foram exploradas em várias obras, sendo que nós, à semelhança do que aconteceu perante a possibilidade de analisar mais aprofundadamente as proximidades artísticas, optámos por não dedicar um capítulo a este tema, tocando nos textos dos apologistas apenas ao longo da Dissertação.

As nossas opções prendem-se principalmente com a dimensão do trabalho. Temos noção de que a nossa Dissertação é extensa, e com um elevado número de notas de rodapé, contudo, pensamos tratar-se de um “mal” necessário. Os temas que aqui tratamos são sensíveis, tendo em conta que obras que exploram as raízes do cristianismo são normalmente inseridas no clima de polémica, muito devido à proliferação de romances que visam este período, muitas vezes sem a seriedade necessária. Como é óbvio, estas obras pertencem ao mundo da ficção, com alguns vislumbres históricos.

O nosso objectivo é diferente, como não podia deixar de ser num trabalho que se pretende científico. Não temos nenhuma intenção de criar fricções, chocar ou levantar polémicas fúteis e desnecessárias. O que desejamos é realizar um trabalho sério, amplamente baseado em fontes e bibliografia específica, com a necessária dose de especulação que a investigação sobre um período tão antigo, e que um tema muitas vezes escasso em fontes, obriga.

Como se impõe em investigação científica, o nosso estudo foi norteado pela necessidade de definir questões que precisavam de resposta. Neste caso, o que procurámos acertar eram as semelhanças perceptíveis entre Dioniso e Jesus, os seus mitos, história e cultos, e se essas similitudes podem ter desempenhado algum papel relevante na expansão e cimentação do cristianismo nos primeiros séculos da nossa era.

O número elevado de páginas e de referências bibliográficas é resultado da tentativa de fundamentar, de acordo com as mais recentes obras e descobertas, as matérias aqui tratadas. A extensão do nosso estudo revelou-se necessária para tratarmos o tema com a maior seriedade possível e, simultaneamente, defender o nosso próprio trabalho, que se pretende metodologicamente científico, realizado numa área envolta em polémica no meio académico desde o início do século XX.

Finalizamos esta introdução com a reafirmação do espírito com que este estudo foi realizado: pretendemos uma Dissertação bem fundamentada, compreendendo os padrões de exigência necessários para a realização de um trabalho desta envergadura, ao mesmo tempo que procurámos ser respeitosos para com uma religião que é, hoje, passados mais de dois mil anos da sua génese, uma identidade viva. Os nossos avaliadores nos dirão se fomos bem-sucedidos.

É nossa opinião que não é possível estudar uma religião, independentemente da sua época, sem nutrir um enorme respeito pela Religião em si, pelo que ela representa e pelas pessoas que nela acreditam, independentemente de se ser um cristão dos dias de hoje aquilo a que se convencionou chamar pagão, do século V a.C. Foi com esse espírito que nos debruçámos sobre os nossos objectivos que, numa análise *a posteriori*, esperamos ter cumprido.

Nesta linha de intemporalidade de valores, finalizamos este capítulo introdutório com uma expressão de Epicteto, filósofo do século I:

Todos os cultos devem ser respeitados... pois cada homem entrará no paraíso à sua maneira.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Vide *Quote Junkie: Greek And Roman Edition: An Interesting Collection Of Quotes From The Greatest Greek And Roman Philosophers And Leaders*, [s.l.], CreateSpace Independent Publishing Platform, 2008, p. 24.

### III - Estado da Questão

As similitudes entre as duas figuras a que nos propomos estudar não são apenas reconhecidas agora. Antes por o contrário. Os testemunhos que possuímos relativamente a esta questão remontam aos primeiros séculos da nossa era. Casos como os de Justino Mártir, Clemente de Alexandria ou Orígenes são provas desta associação. Os autores apologeticos cristãos tinham noção destas semelhanças, ao ponto de sentirem necessidade de argumentar contra elas<sup>2</sup>.

Outro caso evidente é o de Nono de Panópolis, autor do V d.C., do qual basicamente nada sabemos, além do seu trabalho. Do poeta chegaram-nos duas obras completas: uma epopeia cuja personagem central é Dioniso, os *Dionysiaca*, compostos por quarenta e oito livros, e uma paráfrase do Evangelho de João. Nono é o caso paradigmático de uma época de mudança, numa fase em que o cristianismo tinha assentado firmemente as suas raízes, contrapondo-se à decadência do paganismo. O facto de Nono ter dedicado parte da sua vida a trabalhar em duas obras, uma dedicada ao mundo dito pagão, a epopeia dionisíaca, e outra ao cristão, sugere que poeta estava ciente destas semelhanças e associação. As obras de Nono, e esta correspondência, foram exaustivamente analisadas por Robert Shorrock<sup>3</sup>.

Os paralelismos entre Dioniso e Jesus são referidos por diferentes autores antigos, que serão explorados mais à frente. A sua visão resulta da fase de expansão do cristianismo da sua época. Justino, por exemplo, usa argumentos diferentes de Santo Agostinho. Se o primeiro se encontrava numa situação em que existia a necessidade de defender uma religião que dava os seus primeiros passos, já o segundo move-se num mundo em que o paganismo está moribundo<sup>4</sup>.

A análise destas questões ganha especial vigor no meio científico da viragem do século XIX para o século XX. Contudo, devemos referir um caso anterior. No século XVII o hugenote Isaac Casaubon, vivendo na primeira mão as polémicas católico-protestantes, escreveu principalmente sobre a última ceia e a eucaristia. Sendo um ponto

---

<sup>2</sup> Os testemunhos destes autores serão analisados ao longo da dissertação.

<sup>3</sup> Vide Robert Shorrock, *The Myth of Paganism, Nonnus, Dionysus and the World of late Antiquity*, London, Bristol Classic Press, 2011.

<sup>4</sup> Vide Miguel Herrero de Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, Berlin, Walter de Gruyter, 2010, p. 220.

de discussão entre os dois sectores do cristianismo, Casaubon analisou os rituais dos mistérios e o seu vocabulário, como possíveis influenciadores do cristianismo.<sup>5</sup>

Orpheus is in vogue<sup>6</sup>

A afirmação de Erwin Rodhe em 1895 espelha o espírito que se vivia na época. A viragem do século XIX para o XX foi marcada por uma fase em que os cultos mistéricos se apresentavam como matéria de eleição. Com este renovado interesse, é observável uma crescente curiosidade em relação à influência que os rituais mistéricos teriam exercido nos primórdios do cristianismo. Rodhe era, no entanto, herdeiro de linhas de investigação que provinham do início do século XIX. Em 1829, Christian August Lobeck, considerado por alguns o primeiro estudioso moderno do orfismo<sup>7</sup>, editou o *Aglaophamus sive de theologiae mysticae graecorum causis libri três*. O autor chega a comparar os “sacerdotes” órficos a padres jesuítas<sup>8</sup>. Meio século mais tarde, Nietzsche revelou a sua visão do orfismo, tratando-o como um antecessor que preparou o caminho do cristianismo<sup>9</sup>. Esta foi também a visão de Eduard Zeller em 1889, tendo considerado o orfismo, assim como os essénios, como “the prehistory of Christianity”<sup>10</sup>.

Logo em 1900, temos um artigo de Paul Carus, *The Greek Mysteries, a Preparation for Christianity*<sup>11</sup>, que sistematiza o conhecimento, generalizado, que então se tinha dos cultos mistéricos, procurando estabelecer as bases de comparação com o início do cristianismo.

No ano seguinte, entre 19 de Outubro de 1901 e 26 de Abril de 1902, Rudolf Steiner deu palestras semanais sobre as influências que os mistérios terão tido na fase inicial do cristianismo. Estas comunicações foram prontamente publicadas num único volume com o título *Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des*

---

<sup>5</sup> Vide Jan Bremmer, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Berlin, Walter de Gruyter, 2014, p. 147. Não tivemos acesso à obra de Casaubon, portanto seguimos as informações fornecidas por Jan Bremmer.

<sup>6</sup> Vide Erwin Rodhe *apud* Robert Eisler, *Orpheus – The Fisher: Comparative Studies in Orphic and Early Christian Cult Symbolism*, London, J. M. Watkins, 1921, p. 1.

<sup>7</sup> Vide Miguel Herrero de Jáuregui *op. cit.* p. 4.

<sup>8</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 5.

<sup>9</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>10</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>11</sup> Vide Paul Carus, “The Greek Mysteries, a Preparation for Christianity”, *The Monist*, 11/1, 1900, pp. 87-123.



*Altertums*<sup>12</sup>. Este trabalho acabou por ser considerado, de acordo com o que hoje se conhece, bastante débil, sendo intensamente direccionado para a ideia de mistérios egípcios<sup>13</sup>. No entanto, este volume é um exemplo perfeito do espírito alemão do início do século XX, que procurava conotar o cristianismo com o ambiente “pagão” em que nasceu. O debate fomentado por esta linha de investigação, com claros apoiantes e opositores, promoveu o desenvolvimento do conhecimento num país amplamente protestante, tanto dos cultos mistéricos como da origem do cristianismo. Um interesse que ocupou substancialmente as duas primeiras décadas do século passado<sup>14</sup>.

Em 1906 é editado *Les religions orientales dans le paganisme romain*, trabalho realizado por o conceituado Franz Cumont, mais tarde traduzido em várias línguas<sup>15</sup>. O autor sugeria então a hipótese de os mistérios pagãos terem preparado o caminho para o cristianismo, tendo chegado a ser os seus oponentes<sup>16</sup>. Apesar de ter explorado vários cultos mistéricos, a sua predilecção recaía sobre o mitraísmo, que o autor explora mais a fundo. As teorias de Cumont foram dominantes durante a década de 20, em muito devido à proibição papal de investigação livre destas temáticas<sup>17</sup>. Já em 1907 o papa Pio X condenou as doutrinas modernistas, visando “as profanas novidades de palavras e as oposições de uma ciência enganadora”<sup>18</sup>. Esta restrição dos estudos bíblicos e da história do cristianismo primitivo procurava prevenir o início de uma reflexão teológica<sup>19</sup>, numa fase de mudança no mundo, onde a ciência e industrialização assumiam um papel de destaque.

Em 1908 Carl Clemen, teólogo protestante, publicou o seu “Does the fourth Gospel depend upon Pagan Traditions?”<sup>20</sup>. O autor conclui que existem aspectos no evangelho de João que podem recorrer a temáticas pagãs, ainda que, ao contrário de outros nomes que cita, discorde de que o mito e culto de Dioniso possam ter tido influência nos primórdios do cristianismo<sup>21</sup>. Vittorio Macchioro, refere-se a Clemen

---

<sup>12</sup> Vide Jan Bremmer *op. cit.* p. 142.

<sup>13</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>14</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 144.

<sup>15</sup> Vide Idem, *ibidem* p. X.

<sup>16</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>17</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>18</sup> Vide Pio X, *Pascendi Dominici Gregis*, 8 de Setembro de 1907.

<sup>19</sup> Vide Massimo Faggioli, *Sorting Out Catholicism: A Brief History of the New Ecclesial Movements*, Minnesota, Liturgical Press, 2014, p. 35.

<sup>20</sup> Vide Carl Clemen, “Does the fourth Gospel Depend upon Pagan Traditions?” *AJT*, 12/1, 1908, pp. 529-546.

<sup>21</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 545.

como “the most vigorous and uncompromising adversary that this line of research has ever called forth”<sup>22</sup>. Isto ocorre num artigo de 1928 em que Macchioro expõe o orfismo como a base da construção cristã, integrando a sua análise num método elaborado por o próprio Clemen. Essa metodologia assentava em três premissas:

- 1) The idea or the institution compared must be incapable of explanation by reference either to Christianity itself or to Judaism.
- 2) Between the ideas and the institutions compared there must be a correspondence, not only in external form, but also in inner character.
- 3) The religion which is compared with Christianity must have existed prior to Christianity and in its environment.<sup>23</sup>

Macchioro procurou demonstrar, em diferentes trabalhos, a sua visão de que carácter teológico de Jesus é resultado da transposição do mito órfico de Dioniso<sup>24</sup>. As suas teorias foram refutadas em 1925 por André Boulanger, defendendo que a visão de Macchioro apresentava uma visão distorcida do orfismo, e que não se encaixava correctamente nas condições elaboradas por Clemen<sup>25</sup>. A análise do orfismo enquanto influenciador do cristianismo foi abandonada até aos anos 60 do século XX<sup>26</sup>.

Simultaneamente ao período de maior popularidade de Vittorio Macchioro, foi editado em 1910 o *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, de Richard Reitzenstein, e em 1919 Alfred Loisy lançou *Les mystères païens et le mystère chrétien*. Neste último é notada a influência das teorias do investigador italiano<sup>27</sup>, sendo estas duas obras classificadas como as mais influenciadoras da época<sup>28</sup>.

Em 1914 Shirley Jackson Case, professor associado da Universidade de Chicago, publicou “Christianity and the Mystery Religions”<sup>29</sup>. Trata-se de um artigo especial, uma vez que não procura tratar a possível influência pagã no cristianismo como miasma, mas sim como algo benéfico:

---

<sup>22</sup> Vide Vittorio Macchioro, “Orphism and Paulinism”, *The Journal of Religion*, 8/3, 1928, pp. 337-370.

<sup>23</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 340.

<sup>24</sup> Vide Miguel Herrero de Jáuregui *op. cit.* p. 6.

<sup>25</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>26</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 8.

<sup>27</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 6.

<sup>28</sup> Vide Jan Bremmer *op. cit.* p. X.

<sup>29</sup> Vide Shirley Jackson Case, “Christianity and the Mystery Religions”, *The Biblical World*, 43/1, 1914, pp. 3-16.

We may be doing the new religion a grave injustice by insisting that it was a restricted revelation received through a single channel, rather than a movement which united and enlarged in its own life other streams of inspiration already flowing in the ancient world.<sup>30</sup>

O autor pendia então para a possibilidade, ou pelo menos a não impossibilidade<sup>31</sup>, de o cristianismo ter sido influenciado pelos mistérios, ainda que admita não ter explorado o tema com a profundidade devida.

Em 1921, Robert Eisler publicou o seu estudo comparativo em torno do simbolismo órfico-cristão, *Orpheus the Fisher: Comparative Studies in Orphic and Early Christian Cult Symbolism*<sup>32</sup>. Apesar de o próprio autor reconhecer que o simbolismo do peixe tinha sido já bastante estudado, o seu método de comparar dois “fisher of men”<sup>33</sup> foi inovadora para a época.

As influências “pagãs” nos livros de João foram repensadas por Elbert Russel em 1932, o qual explora especificamente o peso que os cultos mistéricos teriam no quarto *Evangelho* e no *Apocalipse*<sup>34</sup>. O parece concluir que, de facto, existiu influências dos mistérios nos textos que a tradição atribui a João.

Em 1955, Bruce M. Metzger publicou “Considerations of Methodology in the Study of the Mystery Religions and Early Christianity”<sup>35</sup>. A proposta que o seu artigo faz é o estabelecimento de linhas de acção para fazer este estudo comparativo de forma correcta, mas tal acaba por não ser o único ponto tratado. Apesar de ter firmado observações interessantes para serem seguidas, mesmo passados mais de cinquenta anos, o autor acaba por ensaiar uma dessas comparações. Uma análise todavia curta para o tema em questão.

Arthur Darby Nock reconhecia, em 1962, que a noção de que o cristianismo bebia da tradição religiosa-mitológica helénica tinha uma base sólida, sustentada pelo trabalho de investigadores notáveis<sup>36</sup>. No seu artigo “Hellenistic Mysteries and Christian

---

<sup>30</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 4.

<sup>31</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 15.

<sup>32</sup> Vide Robert Eisler, *Orpheus the Fisher: Comparative Studies in Orphic and Early Christian Cult Symbolism*, London, J. M. Watkins, 1921.

<sup>33</sup> Vide Idem, *ibidem* p. iii.

<sup>34</sup> Vide Elbert Russel, “Possible Influence of the Mysteries on the Form and Interrelation of the Johannine Writings”, *JBL*, 51/1, 1932, pp. 336-351.

<sup>35</sup> Vide Bruce M. Metzger, “Considerations of Methodology in Study of the Mystery Religions and Early Christianity”, *HTR*, 48/1, 1955, pp. 1-20.

<sup>36</sup> Vide Arthur Darby Nock, *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, New York, Harper&Row, 1964, p. vii.

Sacraments”<sup>37</sup>, publicado em 1952 e mais tarde incluído em *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, Nock explora a importância que os cultos mistéricos teriam tido na formulação dos sacramentos cristãos. Na sua análise, o investigador determina que sacramentos como o baptismo e a eucaristia, essencialmente a refeição ritual, encontravam a sua base na cultura judaica<sup>38</sup>. Nock apoiava os seus argumentos numa análise linguística. Alertou para o facto de o uso vocabulário comum, como *myein* e *kyros*, argumentado que o seu significado não é o mesmo para cristianismo e cultos mistéricos<sup>39</sup>. Ressalva ainda que Paulo nunca usa a palavra *telete*<sup>40</sup>. Apesar destas distinções, há termos que Nock não inclui no seu estudo, como *phôtisma/os* e *symbolon/symbolum*, que Jan Bremmer reconhece como pontos de contacto linguísticos entre cristianismo e os mistérios<sup>41</sup>. O trabalho de Nock, apesar de continuar a ser uma referência base para o estudo destas temáticas, encontra-se hoje, em parte, desactualizado.

Independentemente dos erros que hoje podemos observar, as concepções de Nock marcaram a segunda metade do século XX. Os seus argumentos pesaram em mais do que apenas a comparação dos cultos mistéricos com o cristianismo. Caíram sobre o método comparativista, que perde pendor até ao nosso tempo. Assistimos ao seu ressurgir em 1990, com a publicação de *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, de Jonathan Z. Smith<sup>42</sup>.

The mysteries still attract an inordinate amount of attention, and it is hard to stay abreast of even the reliable scholarly studies.<sup>43</sup>

Simultaneamente, o estudo dos cultos mistéricos ganhou novo folgo, beneficiando das descobertas que a arqueologia tem oferecido. Walter Burkert, reconhecido especialista em religião grega do nosso tempo, explora ao pormenor os cultos mistéricos

---

<sup>37</sup> Vide Arthur Darby Nock, “Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments”, *Mnemosyne*, vol. V, Leiden, Brill, 1952.

<sup>38</sup> Vide Arthur Darby Nock, *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, New York, Harper&Row, 1964, p. 124.

<sup>39</sup> Vide Miguel Herrero de Jáuregui, *op. cit.* p. 2.

<sup>40</sup> Vide Arthur Darby Nock *Early Gentile Christianity...* p. 132.

<sup>41</sup> Vide Jan Bremmer, *op. cit.* p. 151.

<sup>42</sup> Vide Jonathan Z. Smith, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990.

<sup>43</sup> Vide Jan Bremmer *op. cit.* p. XIII

no seu *Ancient Mystery Cults*, publicado em 1987<sup>44</sup>. Antes tinha já dedicado um capítulo ao tema em *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*, finalizado em 1976<sup>45</sup>. Em 1993, o autor explorou o tema de forma mais actualizada em “Bacchic *Teletai* in the Hellenistic Age”<sup>46</sup>, o seu contributo para *Masks of Dionysus*, editado por Thomas H. Carpenter e Christopher A. Faraone. Este livro, que reúne trabalhos de um grande número de investigadores, proporciona acesso a um renovado conhecimento de Dioniso, à luz das descobertas das décadas de 60 a 90 do século XX.

O estudo das lamelas de ouro de Pelina e Hipónio, entre outras descobertas mais recentes, permitiu perceber o cruzamento do universo báquico-órfico. Os estudos mais paradigmáticos desta nova visão do orfismo pertencem a Fritz Graf, Alberto Bernabé e Ana Isabel Jiménez San Cristóbal<sup>47</sup>.

É sob esta luz de renovado conhecimento que o tema desta dissertação se insere. Apesar de a temática da influência dos mistérios pagãos nos primórdios do cristianismo ser tratada afincadamente há mais de um século, praticamente nenhum estudo que encontramos se dedica exclusivamente a explorar uma possibilidade de sincretismo entre Dioniso e Jesus. O caso de maior semelhança é a tese de mestrado de Maritha Elin Gebhardt<sup>48</sup>. Não temos qualquer noção do impacto de tal trabalho, e pouco mais sabemos da autora sem ser o nome e a tese que redigiu. Mas consideramos que apesar de se tratar

---

<sup>44</sup> Vide Walter Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, Harvard University Press, 1987. Ao longo da Dissertação vamos também utilizar a tradução espanhola desta obra, devido a impossibilidade de contínuar a consultar a versão inglesa.

<sup>45</sup> Vide Walter Burkert, *Religião e Mitologia Grega no Período Clássico e Arcaico*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

<sup>46</sup> Vide Walter Burkert, “Bacchic *Teletai* in the Hellenistic Age”, Thomas H. Carpenter and Christopher A. Faraone (eds.), *Masks of Dionysus*, New York, Cornell University Press, 1993, pp. 259-275.

<sup>47</sup> A bibliografia dos três autores nesta temática é extensíssima, por isso vamos cingir-nos a nomear obras com as quais tivemos contacto directo. De Fritz Graf, “Dionysian and Orphic Eschatology: New Texts and Old Questions”, Thomas H. Carpenter and Christopher A. Faraone (eds.), *Masks of Dionysus*, New York, Cornell University Press, 1993, pp. 239-258; e a sua colaboração com Sarah Iles Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, New York, Routledge, 2007. De Alberto Bernabé, *Textos órficos y filosofía presocrática Materiales para una comparación*, Madrid, Editorial Trotta, 2004; e a sua colaboração com Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld: The Orphic Gold Tablets*, Leiden, Brill, 2008. Da autora destacar ainda a sua tese de doutoramento *Rituales Órficos*, apresentada à Universidad Complutense de Madrid em 2002. Disponível online em: <http://biblioteca.ucm.es/tesis/flil/ucm-t25949.pdf>. Consultado em 20/08/2014; “Los libros del ritual órfico”, *Estudios Clásicos (EClás)* 44/121, 2002, pp. 109-123.

<sup>48</sup> Vide Maritha Elin Gebhardt, *The common wine cult of Christ and the Orphic Dionysus: The wine and vegetation saviour deity Dionysus as model for the dying and rising Christ*. MA Thesis, Master's Programme in Culture and Ideas, History of Religion, Department of Culture and Oriental Languages, Autumn 2010. Disponível online em: <https://www.duo.uio.no/bitstream/handle/10852/23909/Gebhardts-MA.pdf?sequence=3>. Consultado em 18/08/2014.

de um trabalho que levanta questões e observações interessantes, é por vezes demasiado sucinto, não tratando o tema com o rigor necessário, e a bibliografia em que se baseia, na nossa opinião, demasiado reduzida.

Sem ser neste caso, a comparação que nos interessa não passa de um capítulo numa obra de carácter mais geral. Deste âmbito devemos destacar trabalhos como *Cristianismo Primitivo y Religiones Místicas*<sup>49</sup> ou *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, de Jan Bremmer<sup>50</sup>.

Uma das obras mais recentes que se dedica a explorar as ligações cristianismo-orfismo é a de Miguel Herrero de Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*<sup>51</sup>. De modo a fundamentar as semelhanças entre o universo dionisíaco e universo cristão, têm sido elaborados vários ensaios dedicados a explorar as semelhanças temáticas e linguísticas entre o NT e as *Bacantes* de Eurípides. De investigação nesta linha, destacam-se os trabalhos de John Moles, Courtney Jade Friesen e Katherine Veach Dyer<sup>52</sup>. Ensaios deste género têm trazido uma visão mais recente e aprofundada das fontes, do que aquela elaborada no início do século XX. Nesta linha, devemos ainda destacar a tese *Literary Representations of the New God: Jesus and Dionysus*, de Michael Tueller, submetida à Universidade de Harvard em 1992, e orientada por Albert Henrichs<sup>53</sup>. Apesar de não ter sido publicada, o seu valor é destacado por investigadores do gabarito de Miguel Herrero de Jáuregui<sup>54</sup>.

---

<sup>49</sup> Vide Jaime Alvar, José María Blázquez, Santiago Fernández Ardanaz, *et al. Cristianismo Primitivo y Religiones Místicas*, Madrid, Cátedra, 1995.

<sup>50</sup> Vide Jan Bremmer, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Berlin, Walter de Gruyter, 2014.

<sup>51</sup> Vide Miguel Herrero de Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, Berlin, Walter de Gruyter, 2010.

<sup>52</sup> Mais uma vez destacamos aqueles com o qual tivemos contacto directo, ainda que tenhamos conhecimento de outros. John Moles, “Jesus and Dionysus in the Acts of the Apostles and early Christianity”, *Hermathena*, 180, Trinity College, Dublin, pp. 65-104;

Courtney Jade Friesen, *Reading Dionysus: Euripides’ Bacchae among Jews and Christians in the Greco-Roman World*. Dissertation submitted to the faculty of University of Minnesota in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, August 2013. Disponível online em:

[http://conservancy.umn.edu/bitstream/handle/11299/158159/Friesen\\_umn\\_0130E\\_14153.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://conservancy.umn.edu/bitstream/handle/11299/158159/Friesen_umn_0130E_14153.pdf?sequence=1&isAllowed=y). Consultado em 20/08/2014.

Katherine Veach Dyer, “*Healing Steps*”: *Jesus’ Dionysiac Tour in Luke*. Thesis submitted to the Faculty of the Graduate School of Vanderbilt University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in Religion. Nashville, Tennessee, August 2008. Disponível online em:

<http://etd.library.vanderbilt.edu/available/etd-06242008-113903/unrestricted/KVDyer-Thesis.pdf>.

Consultado em 15/08/2014;

<sup>53</sup> Aproveitamos para mais uma vez agradecer ao autor, hoje professor na Arizona State University, por nos ter possibilitado acesso ao seu trabalho.

<sup>54</sup> Vide Miguel Herrero de Jáuregui *op. cit.* p.117. Ver a nota 66.

Relativamente à análise dos sacramentos, essencialmente o baptismo, em comparação com a cosmovisão dionisiaca, temos os contributos recentes de Anne-Françoise Jaccottet: "Les rituels bachiques et le baptême du Christ"<sup>55</sup> e "Du baptême de Dionysos à l'initiation du Christ : langage iconographique et identité religieuse"<sup>56</sup>.

Apesar de termos consultado um grande número de estudos sobre este tema, muitos foram também aqueles aos quais não tivemos acesso. Destes, destacamos o artigo de Morton Smith, "On Wine god in Palestine", que só podemos consultar parcialmente, a monografia de Anne Françoise-Jaccottet, *Choisir Dionysos. Les associations dionysiaques ou la face cachée du dionysisme*, ou a totalidade da obra *Redefining Dionysos*, editada por A. Bernabé, M. Herrero de Jáuregui, A. Jiménez San Cristóbal e R. Martín Hernández. Foram várias as referências que encontramos a estas obras, que seguramente nos possibilitariam acesso a novas e interessantes teorias sobre este tema. Contudo, pensamos que a extensa bibliografia que consultamos nos providenciou as bases necessárias para um trabalho desta envergura.

---

<sup>55</sup> Vide Anne-Françoise Jaccottet, "Les rituels bachiques et le baptême du Christ", in I. Foletti, S. Romano (éd.), *Fons Vitae. Baptême, baptistères et rites d'initiation (IIe-VIe siècle). Actes de la journée d'études, Université de Lausanne, 1er décembre 2006*, Rome 2009, 27-37

<sup>56</sup> Vide Anne-Françoise Jaccottet, "Du baptême de Dionysos à l'initiation du Christ : langage iconographique et identité religieuse", in N. Belayche, J.-D. Dubois (éd.), *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, PUPS, Paris 2011, 203-225

# **1 As figuras Divinas**



## 1.1 Quem é Dioniso?

Nature overpowering the mind and hurrying it out of a clear self-consciousness (whose most perfect symbol is wine) lies at the basis of all Dionysian creations. The cycle of Dionysian forms, which constitutes as it were a peculiar and distinct Olympus, represents this nature-life with its effects on the human mind, conceived in different stages, sometimes in nobler, sometimes in less noble shapes; in Dionysos himself the purest blossom is unfolded, combined with an *afflatus*, which arouses the soul without destroying the tranquil play of feelings

Karl Otfried Müller *apud* Karl Kerényi,  
*Dionysos: archetypal image of indestructible life*,  
London, Routledge & Kegan Paul, 1976

Dionysos, ce dieu aux mille visages [...]

Anne Françoise Jaccottet, “Un dieu, plusieurs mystères? Les différents visages des mystères dionysiaques”, Corinne Bonnet, Jörg Rüpke, Paolo Scarpi (eds.), *Religions orientales: culti misterici : neue perspektiven = nouvelles perspectives = prospettive nuove*, Stuttgart, Franz Steiner, 2006, p. 219.

Dionysos est le dieu mortel. Il a été tué par le héros Persée; assassinée dévoré par les Titans; fuyant Lycurgue il vient mourir à Delphes, où l'on montrait sa tombe portant l'inscription\_ « Ci-gît Dionysus, fils de Sémélé »

Maria Daraki, *Dionysos*, Paris, Arthaud, 1985, p. 19.

### 1.1.1 Origem

Dionysos is our oldest living symbol<sup>57</sup>

A expressão que Richard Seaford utiliza para iniciar a sua “biografia” de Dioniso advém do facto de hoje termos noção de que esta divindade é uma das figuras mais antigas do imaginário mitológico grego. A noção que imperava no meio científico até meados do século XX era a de o deus do êxtase ser uma figura bastante recente no panteão helénico. Erwin Rodhe, classicista do século XIX, via em Dioniso um deus trácio, introduzido na Grécia via Trácia ou Frígia<sup>58</sup>. Mais recentemente, Wilamowitz estimava que Dioniso tivesse feito a sua entrada na Grécia num período nunca anterior ao século VIII a.C.<sup>59</sup> Jane Harrison reflectia a mesma noção:

First is certain beyond question that Dionysus was a late-comer into Greek religion, an immigrant god, and that he came from that home of spiritual impulse, the North<sup>60</sup>.

Esta assunção derivava principalmente da quase completa ausência de Dioniso nos Poemas Homéricos<sup>61</sup>. Tal não indica que Dioniso não seja conhecido nas epopeias. Antes por o contrário, seria até reconhecido como divino<sup>62</sup>. Seaford identifica quatro menções ao deus nas epopeias, duas directamente relacionadas com vinho<sup>63</sup>:

ao passo que Sémele deu à luz Dioniso, alegria dos mortais;<sup>64</sup>

Mas depois que te consumiu a chama de Hefesto,  
ó Aquiles, e depusemo-los em vinho e unguentos.  
Dera-nos a tua mãe uma urna dourada, de asa dupla:

---

<sup>57</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus*, New York, Routledge, 2006. Contracapa.

<sup>58</sup> Vide Mircea Eliade, *História das Ideias e Crenças Religiosas*, vol. I, Porto, Rés-Editora, 1986, p. 324.

<sup>59</sup> Vide Karl Kerényi, *Dionysos: Archetypal Image of Indestructible Life*, London, Routledge & Kegan Paul, 1976, p. 137.

<sup>60</sup> Vide Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, New York, Meridian Books, 1960, p. 364.

<sup>61</sup> Vide Walter Burkert, *Religião e Mitologia Grega no Período Clássico e Arcaico*, tradução de M. J. Simões Loureiro, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, p. 319.

<sup>62</sup> Vide Ross S. Kraemer, “Ecstasy and Possession: The attraction of Women to the Cult of Dionysus”, *HTR* 72, 1979, p. 57, nota 5.

<sup>63</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* p. 16.

<sup>64</sup> Vide *Il.* 14.325.

oferenda (segundo se dizia) de Dioniso; trabalho do famigerado Hefesto.<sup>65</sup>

De referir ainda outro breve passo presente na *Ilíada*:

Mas se és um dos imortais que desceu do céu,  
não seria eu a combater contra os deuses celestiais!  
Nem mesmo o filho de Driante, o possante Licurgo,  
viveu muito tempo, ele que lutou contra os deuses celestiais.  
Foi ele que outrora escorraçou as amas do delirante Dioniso  
da sagrada montanha de Nisa; e todas elas deixaram cair  
no chão as varas de condão, golpeadas pelo carnicheiro Licurgo  
com o acicate das vacas. Mas Dioniso fugiu espantado  
e mergulhou nas ondas do mar, onde em seu regaço acolheu  
Tétis o amedrontado: enorme era seu terror ante a ameaça do homem.  
Contra Licurgo se enfureceram os deuses que vivem sem dificuldade.  
E o filho de Crono cegou-o. Nem por muito mais tempo viveu, visto que era detestado por todos  
os deuses imortais.<sup>66</sup>

Também Hesíodo faz referência ao deus da *mania*<sup>67</sup>, assim como o poeta Arquíloco, de meados do século VII a.C.<sup>68</sup>

Esta noção de chegada tardia era apoiada por diferentes fontes antigas. Heródoto considerava Dioniso um deus introduzido tardiamente<sup>69</sup>. Eurípides inicia as suas *Bacantes* com a revelação de que Dioniso chegava a Tebas vindo do Oriente. Na mesma obra, Penteu refere-se ao deus como aquele que chegou tardiamente.

A concepção de Dioniso como uma divindade frígia derivava da explicação proposta por P. Kretschmer para o nome Sémele, mãe do deus. Aquele autor radicava o nome no termo trácio-frígio *semelô*. Apesar de esta etimologia ter sido aceite por classicistas do calibre de Nilsson e Wilamowitz, não contribui de forma alguma para a compreensão de Dioniso e a sua origem<sup>70</sup>. Walter Otto rejeitou esta teoria, afirmando que a ideia de uma deusa ctónica ser consumida por fogo devido à acção de um deus uraniano

---

<sup>65</sup> Vide *Od.* 24.71-76.

<sup>66</sup> Vide *Il.* 6.128-140.

<sup>67</sup> Vide Hes. *Op.* 614.

<sup>68</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* p. 16.

<sup>69</sup> Vide Hdt. 2.49.

<sup>70</sup> Vide Mircea Eliade, *História das Ideias e Crenças Religiosas*, I, Porto, Rés-Editora, 1986, p. 323.

é incompreensível. Para Otto, “Semele was a child of man, who had conceived a son in the arms of the god of heaven”<sup>71</sup>.

A arqueologia permitiu que esta concepção fosse refutada, com a descoberta de três tabuinhas escritas em Linear B, nas quais se lêem referências ao deus<sup>72</sup>. Estes textos, essencialmente registos económicos<sup>73</sup>, são provenientes de Pilos e de Creta<sup>74</sup>. O nome de Dioniso aparece pela primeira vez na tabuinha de Chania, cidade cretense, na qual consta também o nome de Zeus. Estas fontes datadas do século XIII a.C. são o testemunho mais antigo relativo à divindade.

Curiosamente, a inscrição grega mais antiga que possuímos, basicamente cinco caracteres num vaso provenientes da região do Lácio, sugere uma ligação a Dioniso. Esta descoberta, tornada pública em 1989, é datada sensivelmente do século VII a.C. Este conjunto de letras pode ser lido como *euin* ou *eulin*<sup>75</sup>. O termo é comparável com *euoi*, o grito ritual em honra de Dioniso ou, *Euios*, um dos nomes do deus<sup>76</sup>.

Karl Kerényi explorou de forma aprofundada as raízes cretenses de Dioniso<sup>77</sup>. O autor discerne as características do deus em contexto minoico, tendo a divindade inicialmente sido identificada com o mel. Esta associação do deus com o produto da abelha era reconhecida ainda no século I d.C., nas palavras de Ovídio. O poeta, ao escrever sobre a celebração dos *Liberalia* em Roma, refere que eram confeccionados bolos para o deus porque ele apreciava sabores adocicados, pois teria sido o descobridor do mel<sup>78</sup>.

The bees were the first source of what men later obtained from the vine.<sup>79</sup>

A expressão de Kerényi refere-se essencialmente à bebida resultante da fermentação do mel, o hidromel. Mesmo as palavras gregas mais antigas para expressar

---

<sup>71</sup> Vide Walter Otto, *Dionysus: Myth and Cult*, Bloomington, Indiana University, 1965, p. 72.

<sup>72</sup> Vide Idem, *ibidem*. Existe a possibilidade de numa das tabuinhas de Pilos ser feita já a relação entre o vinho e Dioniso.

<sup>73</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* p. 15.

<sup>74</sup> Vide Idem, *ibidem* p15.

<sup>75</sup> Vide T. P Wiseman, *The Myths of Rome*, Exeter, University of Exeter, 2004, p. 13.

<sup>76</sup> Vide **Ilustração 1**.

<sup>77</sup> Vide Karl Kerényi, *Dionysos...* Toda a obra trata de aspectos da figura de Dioniso, mas os dois primeiros capítulos enfocam-se nas suas raízes cretenses.

<sup>78</sup> Vide Ov. *Fast.* 3.727-746.

<sup>79</sup> Vide Karl Kerényi, *Dionysos...* p. 35.

a noção de excesso alcoólico, *methyein* e *methyskein*, derivam de *methy*<sup>80</sup>. Este termo significaria “mel”, não apenas em grego mas também noutros idiomas indo-europeus<sup>81</sup>. A palavra permaneceu no dialecto grego, sendo aplicada até para a cerveja dos egípcios<sup>82</sup>.

A concepção de Dioniso como deus conotado com o sumo da uva é mais tardia, acontecendo paralelamente à fase em que a exploração vinícola cretense se encontrava amplamente firmada. A descoberta, em 1961, de uma *uilla rustica*, destinada à produção vinícola, abriu as portas para a descoberta da verdadeira amplitude da Creta minoica como um grande território de exploração da indústria do vinho<sup>83</sup>. Curiosamente, segundo a doutrina órfica, este constituía a última oferta de Dioniso para a humanidade<sup>84</sup>. O conhecimento desta cultura pode em muito dever-se ao contacto que Creta tinha com o Egipto. A favor desta teoria está o facto de o ideograma minoico para vinho ser semelhante ao hieróglifo egípcio com o mesmo significado. Por outro lado, não temos conhecimento de referências a outra divindade, no espaço geográfico grego, conotado em especial com o produto vinícola.

Dan Stanislawski, no seu estudo sobre a geografia económica do vinho, ressalva de forma interessante a importância de um culto nativo, em contrapartida a uma religião importada:

Because new cults must overcome initial inertia or, more commonly, resistance, while those of ancient presence are not arbitrarily rejected, it was important that Dionysus had been part of a cult of ancient familiarity and thus did not have to surmount the instinctive fear of and opposition to the unknown. But the cult met serious opposition in some places because, in its growth, it became a threat to encysted orthodoxy and established institutions.<sup>85</sup>

A possibilidade, referida por Seaford, de já existir uma relação entre vinho e Dioniso numa das tabuinhas de Linear B encontradas em Pilos ganha maior relevância se coadunarmos essa hipótese com o *rhyton* em forma de cabeça de touro, encontrado em Cnossos<sup>86</sup>. Este género de vasilha era utilizado para a ingestão de vinho, e o facto de ter

---

<sup>80</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 36.

<sup>81</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>82</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>83</sup> Vide Karl Kerényi *op. cit.* p. 56.

<sup>84</sup> Vide Idem, *ibidem* pp. 35-36.

<sup>85</sup> Vide Dan Stanislawsky, “Dionysus Westward: Early Religion and the Economic Geography of Wine”, *The Geographical Review* 65/4, 1975, p. 427.

<sup>86</sup> Vide **Ilustração 2**

sido moldada de acordo com o animal bovino é um traço que pleonasticamente relaciona o utensílio com Dioniso. Note-se aliás que o deus é ampla e sucessivamente relacionado com o touro.

To the Greeks, Dionysus was pre-eminently a wine god, a bull god, and a god of women.<sup>87</sup>

A expressão de Kérenyi poderia servir como introdução para toda a exploração que o autor faz da relação entre Dioniso e o touro. Neste aspecto não encontramos até à data trabalho mais profundo do que o dele.

Os Minoicos usam o termo *oinops* (*wo-no-co-so*) para designar touro<sup>88</sup>, sendo o seu significado literal “aquele com cor de vinho”<sup>89</sup>. Curiosamente, esta denominação surge nos Poemas Homéricos por duas vezes<sup>90</sup>, referindo-se exactamente a touros cor-de-vinho.

A analogia não podia ser mais simples: na civilização berço de Dioniso, naquela em que a sua estreita conotação com o sumo da vinha foi estreada e aprimorada, a denominação usada para touro é automaticamente relacionada com vinho.

A arte minoica tardia expressa esta ligação, com a representação de touros em sarcófagos, nas quais o animal era carregado, em braços, como oferenda para os mortos<sup>91</sup>. Kerényi liga estes exemplos de arte funerária com uma tradição, descrita por Pausânias<sup>92</sup>, vivida entre os Cinetenses, povo proveniente da Arcádia. Na festividade invernal em honra de Dioniso, era costume os homens da localidade carregarem um touro até ao local de sacrifício<sup>93</sup>.

Já no *Hino a Dioniso*, que a tradição atribuiu a Homero, a divindade é apelidada de «deus-touro»<sup>94</sup>. Eurípides, nas *Bacantes*, faz duas analogias claras entre o deus e o animal. Depois de Penteu se ter vestido como bacante, diz a Dioniso que o vê como um touro, algo de que não se tinha apercebido anteriormente.<sup>95</sup> O coro também apela a Dioniso para que se mostre como um touro, uma serpente de várias cabeças ou um leão<sup>96</sup>.

---

<sup>87</sup> Vide Karl Kerényi, *Dionysos...* p. 52.

<sup>88</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 54.

<sup>89</sup> Vide Idem, *ibidem*. O autor define o significado literal de *oinops* como “wine-colored”.

<sup>90</sup> Vide *Il.* 13.703 e *Od.* 13.32.

<sup>91</sup> Vide **Ilustração 3**

<sup>92</sup> Vide Karl Kerényi, *Dionysos...* p. 54.

<sup>93</sup> Vide Paus. 8.19.2.

<sup>94</sup> Vide *h. Hom. Bacch*, A.

<sup>95</sup> Vide Eur. *Ba.* 921-22.

<sup>96</sup> Vide Eur. *Ba.* 1017-19.

Plutarco, no século I da nossa era, refere uma tradição das mulheres em Élis, na qual se cantava um hino que pedia a Dioniso para vir no passo rápido de um touro<sup>97</sup>. O mesmo autor refere também que o deus era considerado “nascido de um touro” (βουγενής) em Argos<sup>98</sup>.

Fírmico Materno, no século IV d.C., ao se debruçar sobre os erros das religiões pagãs, trata ao pormenor questões do foro dionisíaco. Segundo este autor, que identifica Júpiter, pai de Baco, como um rei de Creta<sup>99</sup>, de dois em dois anos era realizado um sacrifício no território cretense com o intuito de reviver os passos do mito de Zagreu. Um touro vivo seria despedaçado pelos dentes dos participantes, sendo a sua carne comida crua (omofagia)<sup>100</sup>. Kerényi, apesar de salientar a dúvida e a incredibilidade perante a capacidade humana de rasgar um touro apenas com recurso aos dentes, assume este testemunho como um relato verídico<sup>101</sup>. Eurípides também refere que nos rituais realizados numa gruta no monte Ida era ingerida carne crua<sup>102</sup>. Esta tradição coexistia com o mito de Dioniso.

O facto de Zagreu ser idealizado como uma figura cornuda facilita esta associação, ao ponto de ser plausível esperar que os animais tradicionalmente sacrificados em honra do deus, como o touro ou o bode, tenham sido escolhidos para esta função por também possuírem cornos<sup>103</sup>.

### 1.1.2 Dispersão

Com a intervenção anterior podemos observar que Dioniso não nasce de forma espontânea no universo grego, mas que se trata de uma “importação sulista”. O exemplo que comprova isto é o de os Gregos terem inicialmente outra história para a origem do vinho<sup>104</sup>, o mito original em torno de Eneu<sup>105</sup>.

---

<sup>97</sup> Vide Plut. *Quaes. Gr.* 299B. “τῷ βοέῳ ποδί θύων.”

<sup>98</sup> Vide Plut. *De Iside.* 364.

<sup>99</sup> Vide Firm. Mat. *Err. prof. rel.* 6.1.

<sup>100</sup> Vide Firm. Mat. *Err. prof. rel.* 6.5.

<sup>101</sup> Vide Karl Kerényi, *Dionysos...* p. 84.

<sup>102</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>103</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 115.

<sup>104</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 75.

<sup>105</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 75. Kerényi salienta que esta história foi contada, na sua forma genealógica, por Hecateu de Mileto (fr. 8).

Kerényi afirma que este mito tem origem na Etólia, na parte ocidental da Grécia continental, bastante afastado de Creta, sendo depois tratado por Hecateu de Mileto, que o apresenta como uma genealogia<sup>106</sup>. Segundo o mito em causa, Oresteu<sup>107</sup>, um dos filhos de Deucalião, viajou até a Etólia com o intuito de conseguir um reino<sup>108</sup>. Já neste território, a sua cadela dá à luz um pedaço de madeira, que ele enterra. Desse objecto nasce a primeira videira<sup>109</sup>. Este acto é revisto de tamanha importância que Oresteu nomeou o seu filho Fítio (*Phytios*), que significa “plantador”<sup>110</sup>. Fítio, por sua vez, chamou o seu filho de Eneu (*Oineus*) que deriva de *oine*, vinha<sup>111</sup>.

Noutra versão do mito, um bode fugia constantemente do rebanho de Eneu, regressando saciada depois de ter comido o fruto de uma videira. O rei torna-se depois o primeiro homem a fazer vinho destas uvas<sup>112</sup>. Apesar de nesta versão não existir intercessão de Dioniso, a inclusão do bode é um aspecto claramente dionisiaco. Só posteriormente é que este mito se desenvolveu num episódio do ciclo mitológico báquico<sup>113</sup>.

A ligação com o vinho mostra a dimensão cronológica de Dioniso na Grécia. Na *Odisseia*, o poeta refere a capacidade que o vinho tem de enlouquecer<sup>114</sup>. Heródoto, no século V a.C., conta que Cleómenes ficou louco e morreu miserável por beber vinho puro, algo que seria próprio dos Citas<sup>115</sup>. Apesar de o historiador referir que os próprios Espartanos reconheciam que Cleómenes não enlouqueceu por acção de nenhuma divindade, a ligação feita com os Citas suscita um paralelo com o culto de Dioniso. No IV quarto livro das suas *Histórias*, Heródoto conta os acontecimentos em torno de Ciles,

---

<sup>106</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>107</sup> Vide Walter Burkert, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, translated by Peter Bing, Los Angeles, University of California Press, 1983, pp. 222-223. O autor mostra que é possível que tenha ocorrido uma confusão entre o nome de Oresteu e Orestes: “Aetolia was a center of viticulture, or at least of myths about wine: the ruler there was Oineus, the wine-man, whose grandfather, Orestheus, planted the first vine, the offspring of a bitch. It has rightly been suspected that the Attic myth of the Choes festival confused Orestheus and Orestes. Beyond the similarity in names, however, they are linked by the theme of bloodshed. In the version of the myth that points toward Aetolia, the Athenians are not just Orestes companions, but the murderers descendants, sharing the guilt for his act.”

<sup>108</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>109</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>110</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>111</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>112</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 76.

<sup>113</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>114</sup> Vide *Od.* 21.295-301.

<sup>115</sup> Vide Hdt. 6,18.



rei helenizado daquele povo, que se iniciou nos cultos báquicos<sup>116</sup>. Esta história, que acaba com a morte do monarca, aborda questões como a loucura dionisiaca, originada pelo consumo desenfreado de vinho puro.

Apesar de ser um costume que Heródoto mostra como típico dos povos bárbaros, também não seria completamente inusitado na sociedade grega. Quando o vinho era servido no período da refeição, ainda sem a adição de água, era celebrado com a expressão “à boa divindade” (ἀγαθοῦ δαίμονος)<sup>117</sup>, referindo-se a Dioniso. Após a mistura com água dedica-se a “Zeus salvador” (δῖος σωτήρος). Este costume é explicado por Diodoro Sículo, visto a ingestão de vinho puro resultar na *mania*; mas quando misturado com água, que Diodoro identifica como a chuva de Zeus, essa loucura é evitada mas o prazer, atribuído por a bebida, continua<sup>118</sup>.

A entrada do deus na Ática não é cronologicamente comprovável<sup>119</sup>. No entanto, a sugestão de Burkert de que Dioniso devia ser já bastante reconhecido neste território por volta do ano 1000 a.C. tem fundamento<sup>120</sup>. Baseando-se na análise do festival das Antestérias, o investigador demonstra que o nome do mês, *Anthesterion*, era utilizado em toda a região jônica<sup>121</sup>. Esta noção é notada por Tucídides, que refere as Antestérias como um dos festivais mais antigos em Atenas<sup>122</sup>. Apesar deste paralelo, Burkert não deixa de parte a possibilidade de o nome do deus ser uma ligação secundária ao festival.

Kerényi relaciona esta entrada na Ática com o mito de Sémaco, segundo o qual Dioniso teria sido recebido pelas mulheres da casa do herói. É desse encontro que a mulher ganha um papel importante no culto, sendo as descendentes de Sémaco, neste mito, as sacerdotisas de Dioniso<sup>123</sup>.

Dois vasos áticos do século VI a.C.<sup>124</sup> remetem-nos para um episódio semelhante, no qual o deus é recebido por um homem e uma mulher. Essas pinturas são hoje relacionadas

---

<sup>116</sup> Vide Hdt. 4,79.

<sup>117</sup> Vide Diod. 4.3.4-5.

<sup>118</sup> Vide Diod. 4.3.4-5.

<sup>119</sup> Vide Karl Kerényi, *Dionysos...* p. 146. O autor refere que uma estimativa recente referia que Dioniso teria chegado à Ática por volta de 1450 a.C. Kerényi não refere mais dados, mas assume que tal não é possível. Sendo as tabuinhas de linear B datadas do século XIII a.C., tal argumento seria completamente incongruente com as investigações realizadas desde a decifração do dialecto cretense.

<sup>120</sup> Vide Walter Burkert, *Homo Necans...* p. 213

<sup>121</sup> Vide Idem, *ibidem*. O autor frisa mesmo o nome das cidades em que tal se atesta: «For Eretria on Euroboea, for the Island of Tenos, from Miletus to Priene on the coast of Asia Minor, Ephesus, Teos, from Erythrai to Smyrna, and in the Ionic colonies of Thasos, Kyzikos, and Massalia.»

<sup>122</sup> Vide Th. 2.15.

<sup>123</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 147.

<sup>124</sup> Vide **Ilustração 4, 5**.

com o mito de Icário<sup>125</sup>. Este era um agricultor ateniense que recebeu Dioniso em sua casa, sendo por isso recompensado pelo deus com um odre de vinho e o conhecimento da cultura da videira, sendo o agricultor conhecido por ser o difusor da técnica de fabrico de vinho na Ática. Procurando partilhar a sua sorte, Icário oferece a bebida aos pastores seus vizinhos, que provando o vinho puro rapidamente ficaram embriagados. Julgando terem sido envenenados, os pastores assassinam Icário e o seu sangue foi misturado com o vinho<sup>126</sup>. Estes só se aperceberam do mal que haviam cometido no dia seguinte, enterrando o corpo.

Quando procurava pelo pai, Erígone é alertada pelo ladrar do seu cão, Mera, para o local onde Icário estava enterrado. De seguida, Erígone enforca-se numa árvore<sup>127</sup>. Segundo o mito, Dioniso fica furioso com o suicídio de Erígone e lança uma maldição sobre as jovens atenienses que se enforcam em massa. Os Atenienses, procurando sanar a vontade do deus, consultam o oráculo de Delfos, que lhes diz que Atenas não terá paz até que sejam castigados os assassinos de Icário. Os Atenienses aceitam este conselho, instituindo de seguida uma festa em honra de Erígone, na qual inicialmente várias mulheres jovens se penduravam em ramos de árvores, sendo mais tarde substituídas por discos com rostos humanos desenhados. Esta tradição também se encontrava em Roma, na celebração dos *Liberalia*<sup>128</sup>.

O mito de Icário assume-se então como assimilador do arcaico mito de Sémaco<sup>129</sup>.

A antiguidade de Dioniso é visível em cerâmicas do século V. Num *krater* ático<sup>130</sup> vemos o deus barbado, oferecendo vinho a provar a uma criança. A imagem alude possivelmente ao festival das *Antestérias*, que compreendia também um aspecto de teor infantil. Noutro exemplo, numa *oinochoe* ática, temos novamente a figura barbada de Dioniso barbado. O que podemos deduzir destes casos é que, no século V, havia uma figura arcaica de Dioniso representada na cerâmica ática. Esta imagem contrasta com as que representam o deus enquanto jovem, imberbe, que pertenceria a uma diferente concepção mitológica. No caso da tradição mais antiga, podemos observar que é normalmente recriada em dois géneros de vasilhas: aquelas destinadas a carregar

---

<sup>125</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 148.

<sup>126</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 223.

<sup>127</sup> Vide Apollod. *Bibl.* 3.7.

<sup>128</sup> Vide Francesca Prescendi, “Liber, Liberalia”, *Brill’s New Pauly Encyclopaedia of the Ancient World*, Hubert Cancik, Helmut Schneider (eds.), vol. 7, Leiden, Brill, 2005, p. 486.

<sup>129</sup> Vide Karl Kerényi, *Dionysos...* p. 148.

<sup>130</sup> Vide **Ilustração 7**.

vinho<sup>131</sup>; aquelas cuja função era albergar a mistura do sumo da uva com água<sup>132</sup>. No século V, não havia dúvidas quanto à origem da cultura do vinho, sendo celebrado em festividades como as Antestérias.

Dioniso é reconhecido ao longo dos séculos como um deus de chegada. Eurípides, no século V, mostra o deus a chegar a Tebas<sup>133</sup>. Heródoto refere que o culto de Dioniso foi introduzido por Melampo, um homem que governou Argos e que seria originário de Pilos<sup>134</sup>. É curioso observarmos uma tradição antiga segundo a qual a introdução do deus teria sido feita por intermédio de um cretense.

Simultaneamente ao primeiro dia do festival das Antestérias em Atenas, o dia 11 do mês *Anthesterion*, a chegada de Dioniso era celebrada no seu santuário rural em Icária, ilha grega a sudoeste da ilha de Samos<sup>135</sup>. No segundo dia, formalizava-se a entrada do deus na cidade ateniense, possivelmente num atrelado em forma de barco<sup>136</sup>. Existe uma certa consciência da vinda do deus pelo meio marítimo. Já na *Ilíada*, Dioniso procurou refúgio no fundo do mar<sup>137</sup>. A própria apelação de *Limnaios* é uma referência a uma conotação do carácter marinho de Dioniso, sendo a sua casa construída na zona pantanosa de Atenas.

Esta memória da chegada do deus por mar está preservada não só nesta tradição, como nas representações do barco de Dioniso, na cerâmica<sup>138</sup>. Não é, no entanto, expectável que a sua entrada tenha acontecido pelo porto de Pireu, que neste período não era amplamente utilizado. Esta localização tornou-se o principal ponto de entrada em Atenas após os trabalhos de Temístocles, iniciados nos primeiros anos do século V a.C. É provável que Dioniso tenha feito a sua entrada na Ática a partir do porto de Falero. Esta teoria tem um bom exemplo em que se basear. O festival das *Oscophorias*, celebrado no mês *Pyanopsion*, centra-se no acto da vindima. A celebração tinha como elemento caracterizador uma procissão de Atenas até ao porto de Falero, com o intuito de depositar uvas num lugar apelidado de *Oschophorion*. É lógico que esta acção visasse agradecer ao

---

<sup>131</sup> Vide **Ilustração 6**.

<sup>132</sup> Vide **Ilustração 7**.

<sup>133</sup> Vide E. Ba. 1.

<sup>134</sup> Vide Hdt. 2.49.

<sup>135</sup> Vide Christoph Auffarth, “Anthesteria”, Hubert Cancik, Helmut Schneider (eds.), *Brill’s New Pauly: Encyclopaedia of the Ancient World*, vol. 1, Leiden, Brill, 2002, pp. 724-725.

<sup>136</sup> Vide Idem *ibidem* p. 725.

<sup>137</sup> Vide Il. 6.128-140.

<sup>138</sup> Vide **Ilustrações 8 e 9**.

deus pela colheita desse ano, sendo o local escolhido uma reminiscência da sua passagem<sup>139</sup>.

Estes mitos de chegada oferecem consistência à ideia de que a uva, mesmo a que nasce de forma selvagem, terá sido, numa certa época, desconhecida na Ática<sup>140</sup>.

Various wine-growing communities (*demoi*) of Attica preserved the memory of the fact that they had had to learn how to grow wine; they had learned not in a profane way, however, but in a very much the same way as they had acquired the mysteries which by their own resources they could have neither invented nor understood.<sup>141</sup>

Esta impressão ficou preservada na memória ateniense. Existia mesmo a noção de que o Dioniso que trouxe a cultura da vinha para a Ática seria mais antigo do que o deus que nasceu em Tebas<sup>142</sup>.

### 1.1.3 Mitos

O ciclo mitológico dionisíaco é rico em termos de episódios. No entanto, neste espaço abordamos apenas os mitos do nascimento do deus, explorando posteriormente outros exemplos.

Existem, essencialmente, duas tradições mitológicas referentes ao nascimento de Dioniso. Frisamos o “essencialmente” visto não existir uma matriz comum aos mitos da gênese do deus. Existe uma clara mistura de informação ao longo dos tempos. Tal é bem exemplificado no relato de Diodoro Sículo, que distingue três “Dionisos”<sup>143</sup>. Mas Cícero, no século I a.C., fala da existência de cinco<sup>144</sup>.

---

<sup>139</sup> Vide Karl Kerényi, *Dionysos...* p. 145.

<sup>140</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 142.

<sup>141</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 143.

<sup>142</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>143</sup> Vide Diod. 3.62. O autor refere ainda que, nesta discussão de tradições, existe ainda quem afirme que Dioniso nunca nasceu numa forma humana.

<sup>144</sup> Vide Cic. *Nat. D.* 3.58. “Dionysos multos habemus: primum Iove et Proserpina natum, secundum Nilo, qui Nysam dicitur interemisit, tertium Cabiro patre, eumque regem Asiae praefuisse dicunt, cui Sabazia sunt instituta, quartum Iove et Luna, cui sacra Orphica putantur confici, quintum Niso natum et Thyone, a quo Trieterides constitutae putantur.”

Naquele que seria mais difundido, Zeus enamora-se de Sémele, filha de Cadmo, rei de Tebas, e nela gera Dioniso. Quando Hera se apercebe do acto de infidelidade do marido conjura um astucioso plano com o intuito de apelar à curiosidade humana da mortal. Hera desafia Sémele, convencendo-a a pedir ao pai do seu filho que se unisse a ela do mesmo modo como Zeus se unia com a sua esposa legítima. Apesar da relutância perante o pedido, o deus acaba por aceitar, surgindo perante a amante numa biga repleta de raios e trovões, fulminando Sémele<sup>145</sup>. Perante a morte da amante, Zeus retirou-lhe a criança, que tinha ainda apenas seis meses de gestação, cozendo-o dentro da sua própria coxa, retirando-o completamente formado no final do tempo. Dai a denominação de Dioniso de “deus duas vezes nascido”<sup>146</sup>.

Curiosamente, os habitantes de Prásias, cidade da Lacónia, referiam que Sémele não teria morrido nesse contacto com Zeus, tendo Dioniso nascido de parto natural. Segundo esta versão, muito comum na mitologia, Cadmo teria encarcerado a filha e o neto num cesto, atirando-os ao mar. Quando deram à costa, em Prásias, Sémele já se encontrava morta, mas o seu filho encontrava-se bem. Ino, irmã de Sémele, que presenciou o momento, “adoptou” o sobrinho, criando-o numa gruta, tendo o espaço frontal à caverna ficado conhecido por o “Jardim de Dioniso”<sup>147</sup>.

Uma outra tradição, conhecida como o mito órfico de Dioniso, encontra-se envolta em problemas. A seguinte exposição não tem como objectivo explorar a fundo o estudo realizado nesta temática, mas sim dar a noção do quão complicado é chegar ao fundo desta questão.

Um dos problemas deste tema prende-se com o uso, ao longo dos séculos, de uma versão desta história, a de Nono de Panópolis, no século V da nossa era.

Segundo o autor, Zeus violou, tomando a forma de uma serpente, a sua filha Perséfone. Desta união nasceu Zagreu, aquele considerado por Nono como o primeiro Dioniso<sup>148</sup>. O pequeno deus mostra-se desde o início como um filho predilecto de Zeus, tendo subido para o trono do pai, brincando com os relâmpagos do Crónida<sup>149</sup>. Furiosa com a infidelidade do marido, Hera envia os Titãs para destruírem Zagreu. Segundo o

---

<sup>145</sup> Vide Apollod. *Bibl.* 4.1-3. O mitógrafo refere ainda que, após a morte de Sémele, as suas irmãs relataram ao seu pai, Cadmo, que a filha tinha sido fulminada porque declarou que aquele filho era de Zeus, sendo na realidade de um homem mortal.

<sup>146</sup> Vide Apollod. *Bibl.* 3.4.3 e ss.

<sup>147</sup> Vide Marília Futre Pinheiro, *Mitos e Lendas da Grécia Antiga*, Lisboa, Clássica Editora, 2011, p. 368.

<sup>148</sup> Vide Nonn. *D.* 5.565.

<sup>149</sup> Vide Nonn. *D.* 6.166-168.

relato de Nono, o pequeno deus estava a contemplar a sua figura num espelho, quando os assassinos se aproximaram. Zagreu foi então morto e despedaçado com o propósito de ser devorado por os Titãs<sup>150</sup>.

A utilização deste mito como fundamento base do orfismo é recorrente desde o início do século XIX. Lobeck, em 1829, parece ser o primeiro responsável pela associação de Zagreu ao Dioniso Órfico<sup>151</sup>. Com efeito, um dos problemas que envolvem este mito advém da sua ligação ao orfismo. As temáticas que envolvem Orfeu e o culto dele denominado foram marcadas pelo cepticismo desde os anos trinta do século XX. Investigadores como Wilamowitz, Linforth e Dodds puseram em causa a existência do mito, sendo as suas teorias entretanto rebatidas<sup>152</sup>. Mais recentemente, Brisson, e depois Edmonds, apresentaram novas defesas desta ideia. A proposta de Edmonds chega a ser classificada como “radical”<sup>153</sup>, visto o autor propor que o mito não é nada mais do que uma criação moderna, assente em bases cristãs. Estas teorias mais recentes foram também refutadas<sup>154</sup>.

O problema nesta questão advém do facto de não nos ter chegado propriamente uma versão completa do mito anterior a Olimpíodoro, já do século VI d.C., portanto<sup>155</sup>. Isto coloca o problema relativo à antiguidade desta tradição. Sarah Isles Johnston procurou recriar o mito de acordo com testemunhos antigos, realizando um trabalho pertinente:

*Dionysus was the child of Zeus and Zeus' daughter Persephone.  
Dionysus succeeded Zeus; Zeus himself placed the child on his  
throne and declared him the new king of the cosmos. The Titans,  
jealous of Dionysus' new power and perhaps encouraged by Hera,*

---

<sup>150</sup> Vide Nonn. D. 6.169-177. Diodoro Siculo (3.62) apresenta outra versão deste mito, segundo a qual Zagreu (utilizando, contudo o nome Dioniso), foi também despedaçado pelos titãs, contudo, esta divindade era fruto de uma ligação entre Zeus e Deméter.

<sup>151</sup> Vide Radcliffe Edmonds, “Tearing Apart the Zagreus Myth: A few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin”, *Classical Antiquity*, 18/1, 1999, p. 37. Ver nota 6.

<sup>152</sup> Vide Alberto Bernabé, “El mito Órfico de Dioniso y los Titanes”, Alberto Bernabé y Francesc Casadesús (coord.) *Orfeo y la tradición órfica: Un reencuentro*, Madrid, Akal, 2008, p. 592.

<sup>153</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>154</sup> Vide Alberto Bernabé, “La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans ?” *Revue de l'histoire des religions*, 219/4, 2002, pp. 401-433; Alberto Bernabé, “El mito Órfico de Dioniso y los Titanes”, Alberto Bernabé y Francesc Casadesús (coord.) *Orfeo y la tradición órfica: Un reencuentro*, Madrid, Akal, 2008, pp. 591-607; Fritz Graf, Sarah Iles Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, New York, Routledge, 2007.

<sup>155</sup> Vide Fritz Graf, Sarah Iles Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, New York, Routledge, 2007, p. 66.

*used various toys and a mirror, to lure Dionysus away from his guardians, the Curetes, and dismembered him. They cooked his flesh and ate it. Zeus, being angry at this, killed the Titans, and from their remains, humanity arose. Because humanity arose from material that was predominantly Titanic in nature, each human is born with the slain of the Titans' crime, but remnant of Dionysus leavens the mixture. Each human must expiate the Titans' crime by performing rituals in honor of Dionysus and Persephone, who still suffers from the "ancient grief" of losing her child; by doing so, humans can win better afterlives. Meanwhile Dionysus was in some manner revived or reborn*<sup>156</sup>.

Mesmo nesta versão remendada, o máximo que chegamos em registros escritos é a Píndaro, no século VI a.C. A autora afasta-se da possibilidade de o mito ser datado de um período mais longínquo, argumentando a ausência de referências em Homero e Hesíodo<sup>157</sup>. Mais ainda, não existe menção ao mito anterior ao século V a.C.<sup>158</sup> Também a referência a Onomácrito, feita por Pausânias<sup>159</sup>, como fundador dos *orgia*<sup>160</sup>, aponta para o final do século VI a.C. Desse período temos os testemunhos como os de Eurípides e Platão, sendo que certos autores tratavam o orfismo/dionisismo com desconfiança, declarando-o fraudulento<sup>161</sup>. Visto que Dioniso é reconhecido desde pelo menos o século XII a.C., seria esta tradição apenas conhecida num período tão tardio? Seguramente que não.

Ao tomarmos em conta o exemplo referenciado de Sarah Isles Johnston, verifica-se que a autora visava as bases do orfismo, concentrando-se na leitura dos textos rituais para o *post mortem*. Por isso é que a autora procura justificar a visão antropogónica do culto órfico. No entanto, os rituais báquicos tradicionais demonstravam já a ligação com morte e ressurreição de Dioniso, não existindo, contudo, testemunhos que apontem para também possuírem a sua própria teogonia e antropogonia. Estes aspectos pertencem à esfera órfica<sup>162</sup>, como veremos mais à frente.

---

<sup>156</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 67. As frases em itálico correspondem a outras fontes que não Olimpíodoro.

<sup>157</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 69.

<sup>158</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 71.

<sup>159</sup> Vide Paus. 8.37.5.

<sup>160</sup> Vide *Infra* p. 94.

<sup>161</sup> Vide Fritz Graf, Sarah Isles Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife...* p. 72.

<sup>162</sup> Vide Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, "Orfismo y Dionisismo", Alberto Bernabé y Francesc Casadesús (coord.) *Orfeo y la tradición órfica: Un reencuentro*, Madrid, Akal, 2008, p. 714.

Analisando o mito ao pormenor, podemos verificar que ele se encontra repleto de figuras já bem conhecidas da cultura minoica. Perséfone era já representada iconograficamente em Creta<sup>163</sup>. O mito relaciona-a com serpentes e, com efeito, temos representações femininas adornadas com estes animais<sup>164</sup>. A importância deste animal ficou preservada no culto de Dioniso sendo que, em certo momento, as bacantes começaram a ser identificadas por carregarem serpentes<sup>165</sup>. O caso de Olimpia, mãe de Alexandre, é o melhor exemplo disto<sup>166</sup>.

O próprio Zeus tem mitologicamente raízes cretenses<sup>167</sup>. Efectivamente, as fontes mais antigas que referem o deus são as tabuinhas em linear B provenientes de Creta, tal como acontece com Dioniso<sup>168</sup>.

Kerényi aborda as raízes cretenses de Zeus, relacionando-o com um mito associado ao mel. O autor determina que o mito, que só nos chega completamente conservado na literatura romana, surge já bastante depois do rito<sup>169</sup>. Reproduzimos o mito conforme a tradução inglesa do livro de Kerényi, sendo a fonte original Antonino Liberal.

In Crete, it is said, there is a cave of bees. There, according to the myth, Rhea gave birth to Zeus, and a religious commandment decrees that no one, neither god nor man, may enter. At a certain time each year a great fiery glow is seen emerging from the cave. According to the myth, this occurs when the blood remaining from the birth of Zeus runs over. The cave is inhabited by sacred bees, the nurses of Zeus.<sup>170</sup>

A antiguidade deste mito é atestada por uma pintura num vaso, do século VI a.C., que representa homens a serem atacados por abelhas gigantes<sup>171</sup>. A outra face da ânfora mostra duas ménades acompanhadas por sátiros<sup>172</sup>. Isto demonstra que o mito dos assaltantes do mel não ocorria fora do universo dionisiaco, além de reforçar a ligação entre Dioniso e Zeus<sup>173</sup>.

---

<sup>163</sup> Vide **Ilustração 10**.

<sup>164</sup> Vide **Ilustração 11**.

<sup>165</sup> Vide Karl Kerényi, *Dionysos...* p. 60.

<sup>166</sup> Vide Plut. *Alex.* 2.7-9.

<sup>167</sup> Vide Fritz Graf, Sarah Iles Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife...* pp. 32-33.

<sup>168</sup> Vide Ken Dowden, *Zeus*, New York, Routledge, 2006, p. 28.

<sup>169</sup> Vide Karl Kerényi, *Dionysos...* p. 30.

<sup>170</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>171</sup> Vide **Ilustração 12**.

<sup>172</sup> Vide **Ilustração 13**.

<sup>173</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 31.



A ligação com o nome Zagreu é também bastante antiga. Eurípides e Calímaco tinham já feito esta relação no seu tempo<sup>174</sup>. Heródoto, no século V, refere que o deus Osíris era identificado na Grécia com Dioniso<sup>175</sup>. De facto, ambos partilham o facto de serem divindades conotadas com a vegetação e com o ensinamento de práticas agrícolas aos homens. Mas o espectro de Osíris alarga-se além da agricultura, sendo um deus conotado com o mundo dos mortos, um deus que morre e ressuscita<sup>176</sup>. Particularmente, é curioso observar que Heródoto relaciona Dioniso com uma divindade que foi assassinada e despedaçada. Isto mostra-nos que no século V a.C. o mito do despedaçamento de Dioniso era conhecido.

Diodoro Sículo preserva esta noção no século I a.C., descrevendo Zagreu como uma das formas de Dioniso e ressaltando que esta versão era cretense<sup>177</sup>.

Kerényi analisa etimologicamente o termo Zagreu, sendo a palavra usada pelos Gregos para “aquele que apanha animais vivos”<sup>178</sup>. O autor pondera a hipótese de ser uma forma gramatical do termo *Sa-ke-re-u*, que surge nas fontes provenientes de Pilos, até mesmo para definir o nome de um sacerdote. O autor propõe um cenário de um sacerdote de Dioniso em Pilos assumir o nome da divindade, Zagreu, imitando-o como um caçador<sup>179</sup>.

O registo escrito mais antigo do nome provém de uma epopeia, *Alkmeonis*, escrita pelo menos no século VI a.C.:

Mistress earth and Zagreus who art above all other gods!<sup>180</sup>

O registo épico coloca Zagreu no topo da hierarquia divina, tal como a teogonia órfica. Dois fragmentos de Ésquilo, uma tragédia e um drama satírico, fazem ligação entre Zagreu e Hades. Uma refere-o como o próprio deus do submundo, o outro como seu filho<sup>181</sup>.

---

<sup>174</sup> Vide Fritz Graf, Sarah Iles Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife...* p. 54.

<sup>175</sup> Vide Hdt 2.42; 2.144.

<sup>176</sup> Vide Luís Manuel de Araújo, “Osíris”, Luís Manuel de Araújo (dir.) *Dicionário do Antigo Egipto*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, p. 651.

<sup>177</sup> Vide Diod. 5.75.4; 3.64.1.

<sup>178</sup> Vide Karl Kerényi, *Dionysos...* p. 82.

<sup>179</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>180</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 83.

<sup>181</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 83.

Para terminarmos, voltamos à expressão de Richard Seaford que marcou o início deste capítulo: “Dionysos is our oldest living symbol”.

O significado desta frase do autor inglês não é possível de explicar em tão poucas páginas, não sendo também o propósito desta dissertação. O verdadeiro espectro de Dioniso está longe de pertencer totalmente a um mundo teórico, explicável simplesmente por palavras. Dioniso é a natureza, uma figura que consegue pertencer a cada espaço, cada momento, cada nicho da vida no planeta. Karl Kerényi é amplamente citado neste capítulo, precisamente por ser o trabalho em que melhor conseguimos perceber a real dimensão do deus. Obviamente que temos que o abordar com o devido cuidado, visto ser um trabalho muito marcado por a escola psicanalista, contudo, a sua abordagem é extremamente interessante

Tentando concluir numa frase apenas: Dioniso é o resultado de tudo que na natureza fascina o Homem.

## 1.2 Quem é Jesus?

Não tenhas medo, Maria, pois foste abençoada por Deus.

Ficarás grávida e terás um filho, a quem vais por o nome de Jesus.

Ele será grande e será chamado o Filho do Deus altíssimo.

O senhor Deus lhe dará o trono do seu antepassado David.

Governará para sempre os descendentes de Jacob e o seu reinado não terá fim.

(Lc 1,30-33)

Como tratar, com o cuidado devido, Jesus? Para uns homem, para outros divino, para uns um profeta, para outros o messias. Como tratar esta figura que tanto marcou a história do mundo? A nosso ver existem dois caminhos: o histórico e o estritamente bíblico. Apesar de não podermos abordar a vida física e factual do Nazareno sem termos os relatos bíblicos como suporte, conseguimos tratar seguramente a figura descrita nos Evangelhos sem necessitar de utilizar fontes complementares.

O que procuraremos fazer neste caso é uma síntese dos episódios relativos a Jesus, descritos na Bíblia. Visto o conhecimento da figura de Jesus, pelo menos o baseado nos Evangelhos, ser bastante difundido no mundo ocidental, não iremos propriamente elucidar nenhuma questão demasiado particular neste momento. Tem interesse, do ponto de vista do plano da nossa dissertação, explorar esta figura de modo a melhor exemplificar e justificar as comparações que faremos no ponto seguinte. Ainda que por vezes possamos teorizar quanto a Jesus do ponto de vista histórico, procuraremos não o fazer. Apresentaremos em primeiro lugar as fontes que exploraremos. Os Evangelhos foram escritos em diferentes alturas, perante diferentes cenários e com objectivos diferentes.

Seguiremos, em grande medida, a linha do Evangelho de Marcos, tal como Mateus e Lucas parecem ter feito. Contudo, abordaremos as diferenças entre eles, tal como acrescentaremos os pontos mais importantes de João.

Quem é então Jesus?

### **1.2.1 Os Evangelhos**

Baseando o nosso relato nos Evangelhos canónicos, temos primeiro que conhecer as nossas fontes. Quem os escreveu, porque os escreveram e para quem o fizeram. O mais provável é nenhum dos Evangelhos, com a possível excepção do de Lucas, ter sido escrito pela pessoa que lhe deu o nome. Este género de obra, pseudepígrafa, era comuns no mundo antigo. Tal como Reza Aslan ressalva, o facto de os Evangelhos não serem redigidos pela pessoa a quem são atribuídos não os torna, de modo nenhum, falsos.

Dar a um livro o nome duma pessoa era um modo normal de reflectir as crenças dessa pessoa ou de representar a sua escola de pensamento.<sup>182</sup>

### **1.2.1.1 Os Sinópticos**

#### **1.2.1.1.1 Mateus**

##### **1.2.1.1.1.1 Autor**

O primeiro Evangelho é o que a tradução portuguesa define como “Evangelho de S. Mateus”. Contudo, desde a Antiguidade que se denominou este texto como sendo «segundo Mateus», dando espaço para especulação quanto à sua autoria<sup>183</sup>. Existem principalmente duas teorias sobre o autor do Evangelho:

A primeira remonta a Papias, bispo de Hierápolis, no início do século II. Nas suas palavras, preservadas em Eusébio de Cesareia<sup>184</sup>, o autor do Evangelho era Levi, o cobrador de impostos que Jesus chama para seu apóstolo<sup>185</sup>. Ele seria responsável por registar as palavras de Jesus em língua hebraica. A noção que o bispo deixa é que o texto não foi redigido em grego<sup>186</sup>. Estas palavras, e o facto de o título tradicional explicitar que o Evangelho é segundo as palavras de Mateus, demonstra que pouco tempo depois da sua redacção, o texto era já associado ao apóstolo<sup>187</sup>.

A segunda teoria, uma crítica mais moderna, rebate esta noção. Desde o II d.C. que o autor do Evangelho é associado à redacção de um texto semítico original, mas é improvável que o texto seja trabalho de um tradutor<sup>188</sup>. Tudo aponta para o texto ter sido originalmente escrito em grego e não em aramaico<sup>189</sup>. É também improvável que um escrito em linguagem semítica tenha incorporado, quase completamente, um documento

---

<sup>182</sup> Vide Reza Aslan, *O Zelota, A vida e o tempo de Jesus de Nazaré*, Lisboa, Quetzal Editores, 2014, p. 24.

<sup>183</sup> Vide J. M. Blázquez, “Fuentes para el conocimiento de Jesús”, *Cristianismo Primitivo y Religiones Místicas*, Madrid, Catedra, 1995, p. 27.

<sup>184</sup> Vide Eus. *Hist. Eccl.* 3.39.

<sup>185</sup> Vide Mt 9,9-13; Mc 2,13-17; Lc 5,27-32.

<sup>186</sup> Vide J. M. Blázquez *op. cit.* p. 27.

<sup>187</sup> Vide Dale C. Allison Jr. “Matthew”, John Barton and John Muddiman (eds.), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 844.

<sup>188</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>189</sup> Vide J. M. Blázquez *op. cit.* p. 27.

grego (o *Evangelho de Marcos*)<sup>190</sup>. Parece também possível que a tradição de Papias se estivesse a referir a uma tradição oral primitiva, em certo ponto redigida, uma fonte conhecida por Q (inicial do termo alemão *Quelle*).

Tanto Heinrich Holtzmann como Christian Weisse, já no século XIX, defendiam a existência deste documento<sup>191</sup>. A fonte Q é o conjunto do material que se repete em Mateus e Lucas (cerca de 235 versículos), mas que não existe em Marcos<sup>192</sup>. A teoria, conhecida por «Teoria das duas fontes»<sup>193</sup>, lança a hipótese de o Evangelho de Marcos e esta fonte terem sido as bases para a redação dos textos de Mateus e Lucas.

#### 1.2.1.1.2 Datação e origem

A hipótese mais bem firmada no meio científico é a de que o texto de Mateus terá sido escrito já depois da destruição de Jerusalém, provavelmente no último quartel do primeiro século. Tanto Papias, como Inácio de Antioquia, como a *Didaquê*, todos do início do segundo século, mostram conhecer o Evangelho. Tal sugere que tenha sido composto antes do ano 100<sup>194</sup>.

Se a datação é complicada, encontrar o espaço onde foi redigido torna-se quase impossível. Blázquez sugere Antioquia, visto ser um espaço fora da Palestina, sendo que o pendor judaico do texto parece adequar-se a um espaço onde existia uma grande convivência entre cristãos e judeus. O facto de o Evangelho insistir na primazia de Pedro pode revelar que tenha sido escrito num espaço no qual a autoridade apóstolo fosse especialmente bem aceite. Antioquia adequa-se a todos estes parâmetros<sup>195</sup>, ainda mais tendo em conta que Inácio foi bispo desta cidade, e é, provavelmente, a nossa fonte mais antiga para Mateus.

Contudo, continua a ser uma hipótese com uma grande base especulativa. Não existe uma prova concreta, sendo que a Patrística nada revela quanto a isto. Assim sendo,

---

<sup>190</sup> Vide Dale C. Allison Jr. *op. cit.* p. 844.

<sup>191</sup> Vide J. M. Blázquez *op. cit.* p. 23.

<sup>192</sup> Vide Idem *ibidem*.

<sup>193</sup> Vide Reza Aslan *op. cit.* p. 25.

<sup>194</sup> Vide Dale C. Allison Jr. *op. cit.* p. 845.

<sup>195</sup> Vide J. M. Blázquez *op. cit.* p. 28.

foram sugeridos outros locais, como Jerusalém, Alexandria ou Galileia, tão especulativos quanto a primeira<sup>196</sup>.

#### **1.2.1.1.3 Destinatário**

Tudo aponta que o público específico para este Evangelho fossem os judeus que falassem grego, convertidos ao cristianismo<sup>197</sup>. Tanto Papias como Ireneu, Orígenes e Jerônimo acreditavam que este Evangelho tinha sido redigido para judeus<sup>198</sup>. No período em que o texto foi escrito, vivia-se um movimento fariseu bastante marcado, e provavelmente violento, com o intuito de unir os Judeus. Essa era a resposta à destruição de Jerusalém em 70 d.C., da qual os fariseus emergiram dominantes<sup>199</sup>. De modo a redefinir uma religião que tinha sido fortemente abalada, era necessário que o judaísmo se opusesse aos restantes movimentos religiosos, incluindo o cristianismo. O período pós-destruição do Templo não era um momento de tolerância para um judaísmo em formação. O texto de Mateus procura harmonizar a figura de Jesus com as crenças judaicas. As expressões semíticas espalhadas por todo o Evangelho, as referências a costumes judaicos, sem sentir a necessidade de as explicar, e as alusões à lei e aos profetas parecem confirmar estes destinatários<sup>200</sup>.

#### **1.2.1.1.2 Marcos**

##### **1.2.1.1.2.1 Autor**

Não sabemos basicamente nada quanto ao autor deste Evangelho. A tradição antiga denomina o texto de “Marcos”, possivelmente relacionando o autor do texto com

---

<sup>196</sup> Vide Dale C. Allison Jr. *op. cit.* p. 845.

<sup>197</sup> Vide J. M. Blázquez *op. cit.* p. 29.

<sup>198</sup> Vide J. E. Jacquier, “Gospel of St. Matthew”, *The Catholic Encyclopedia*. New York, Robert Appleton Company, 1911.

Disponível online em: <http://www.newadvent.org/cathen/10057a.htm> Consultado em 03/02/2015.

<sup>199</sup> Vide Dale C. Allison Jr. *op. cit.* p. 845.

<sup>200</sup> Vide J. M. Blázquez *op. cit.* p. 29.

João Marcos, um companheiro de Paulo que surge diversas vezes nos *Actos*<sup>201</sup>. Outra tradição, atribuída novamente a Papias, liga o autor do Evangelho a Pedro<sup>202</sup>. Nada disto é, contudo comprovável. Parece improvável, por exemplo, que o autor seja natural da Palestina<sup>203</sup>, visto ser significativamente desconhecedor da geografia local<sup>204</sup>. A ligação com Pedro parece ser mais uma tentativa de a igreja de conceder mais importância ao texto, do que uma opção viável. O Evangelho não faz nenhuma ligação mais específica ao apóstolo do que os de Mateus e Lucas<sup>205</sup>.

#### 1.2.1.1.2.2 Datação e origem

A visão tradicional define que o texto foi redigido por volta dos anos 60 do primeiro século. Blázquez<sup>206</sup> aponta entre 65 e 75 d.C. C. M. Tuckett, no seu comentário ao Evangelho, crê que o autor de Marcos escreve após a destruição de Jerusalém, em 70 d.C.<sup>207</sup>

Em causa está a análise do capítulo 13 do Evangelho, no qual Jesus, ao sair do Templo, afirma que tudo aquilo será deitado abaixo<sup>208</sup>. Grande parte do capítulo são descrições de horrores previstos por Jesus: muitos homens clamariam ser o Messias, as nações entrariam em guerra, tremores de terra e fome por todo o lado, etc. Recentemente, foi revelado um papiro que, caso seja comprovado, tratar-se-á do excerto mais antigo do Evangelho de Marcos. As primeiras avaliações sugerem que o documento é anterior ao ano 90. O excerto mais antigo, conhecido, deste Evangelho remontava ao século III<sup>209</sup>.

---

<sup>201</sup> Vide Act 12,12; 12,25; 13,5; 13,13-14; 15,37-40.

<sup>202</sup> Vide C. M. Tuckett, “Mark”, *The Oxford Bible Commentary*, John Barton and John Muddiman (ed.), Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 886.

<sup>203</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>204</sup> Vide Mc 5,1; 7,31.

<sup>205</sup> Vide C. M. Tuckett *op. cit.* p. 886.

<sup>206</sup> J. M. Blázquez *op. cit.* p. 31.

<sup>207</sup> Vide C. M. Tuckett *op. cit.* p. 886.

<sup>208</sup> Vide Mc 13,1-2.

<sup>209</sup> Vide Lucinda Canelas, “O mais antigo fragmento do Novo Testamento terá estado escondido numa múmia”, *Público*, 01/02/2015. Disponível online em: <http://www.publico.pt/culturaipsilon/noticia/o-mais-antigo-fragmento-do-novo-testamento-pode-ter-estado-escondido-numa-mumia-1684352?page=3#/follow>



### **1.2.1.1.2.3 Destinatário**

Este Evangelho não parece assumir outro papel senão o de dar a conhecer Jesus. Considerações retiradas da análise de capítulos específicos podem sugerir que o autor do texto escreveu para uma comunidade em sofrimento, com necessidade de incentivo<sup>210</sup>. Weeden argumentou que o autor de Marcos estava envolvido em grande debate cristológico com comunidades consideradas heréticas, que defenderiam uma visão de Jesus como um homem divino, quase um super herói<sup>211</sup>. Marcos opor-se-ia a esta imagem, caracterizando o Nazareno com a noção de sofrimento<sup>212</sup>. Apesar de a visão de Weeden ser extremista, o Jesus que o Evangelho de Marcos apresenta pode ter como objectivo a correcção de visões erradas do mesmo, que podiam existir na época<sup>213</sup>.

### **1.2.1.1.3 Lucas**

#### **1.2.1.1.3.1 Autor**

O Evangelho de Lucas, sendo que ao mesmo autor é também atribuído o livro dos *Actos*, é aquele que apresenta a maior probabilidade de ter sido redigido por um homónimo. O autor não usa o seu nome, contudo é identificado noutros textos do NT. Na Carta a Filémon, Paulo identifica Lucas como um dos seus colaboradores<sup>214</sup>. Na Carta aos Colossenses, o apóstolo das nações descreve-o como “o nosso querido médico”<sup>215</sup>. Na Segunda Carta a Timóteo, ele afirma que, dos seus companheiros, apenas Lucas permaneceu consigo<sup>216</sup>.

---

<sup>210</sup> Vide C. M. Tuckett *op. cit.* p. 887.

<sup>211</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>212</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>213</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 888.

<sup>214</sup> Vide Flm 24.

<sup>215</sup> Vide Cl 4,14.

<sup>216</sup> 2 Tm 4,11.

O cânone de Muratori, a cópia da lista mais antiga dos livros que compõe o NT, refere que o terceiro Evangelho é o de Lucas, discípulo e companheiro de Paulo<sup>217</sup>. Ireneu de Lião, por volta do ano 180 d.C., confirma a mesma ligação ao apóstolo de Tarso<sup>218</sup>.

Eusébio de Cesareia refere que Lucas era natural de Antioquia<sup>219</sup>. Isto alia-se logicamente aos restantes dados que temos. O autor utiliza a língua grega com mais facilidade do que Marcos, usando palavras mais sofisticadas, num estilo comparável aos filósofos e historiadores gregos do seu tempo<sup>220</sup>. Faz então sentido que o autor tenha nascido num ambiente grego. Paulo, nas saudações finais na *Carta aos Colossenses*, separa Lucas dos colaboradores convertidos do judaísmo<sup>221</sup>. Tal demonstra que Lucas não seria judeu. Resumindo, com a necessária dose de especulação à mistura, Lucas seria um grego, de boa educação helenística, conhecedor da tradição judaica, médico de profissão e seguidor de Paulo.

#### 1.2.1.1.3.2 Datação e origem

Este Evangelho foi provavelmente redigido nos anos 80, não muito depois do texto de Mateus<sup>222</sup>. Uma vez que a tradição associa Lucas a Antioquia, existe a possibilidade do autor ter escrito nesta cidade. Eric Franklin lança mesmo a hipótese de Lucas ter beneficiado do patrocínio de Teófilo<sup>223</sup>, a quem ele se dirige no início do seu Evangelho<sup>224</sup> e também nos *Actos*<sup>225</sup>.

---

<sup>217</sup> Vide J. M. Blázquez *op. cit.* p. 31.

<sup>218</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>219</sup> Vide Eus. *Hist. Eccl.* 3.4.6.

<sup>220</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 32.

<sup>221</sup> Vide Cl 4,7-18.

<sup>222</sup> Vide Eric Franklin, “Luke”, John Barton and John Muddiman (eds.), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 925.

<sup>223</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>224</sup> Vide Lc 1,3.

<sup>225</sup> Vide Act 1,1.

### 1.2.1.1.3.3 Destinatário

Tanto Mateus como Lucas desempenharam um importante papel na tentativa de aproximar os Judeus, cuja recusa em aceitar o Evangelho criava problemas em todos os que acreditassem que Jesus era o cumprimento das profecias do AT<sup>226</sup>. De qualquer modo, apesar de usar o AT como fonte, o *Evangelho de Lucas* é claramente direccionado para cristãos. No prólogo do texto, o autor define que a sua finalidade é contar o que outros já contaram, depois de ter averiguado toda a informação disponível. Como Lucas refere a Teófilo, “achei conveniente escrever isto para ti, de maneira ordenada, para que fiques seguro de quanto te ensinaram”<sup>227</sup>. O propósito do autor é providenciar aos cristãos um texto que ajuda a firmar a sua fé.

### 1.2.1.2 Evangelho de João

O *Evangelho de João* é provavelmente aquele que gera mais confusão e divisão de opiniões. Alguns autores defendem que tem como base o texto de Marcos, outros consideram que existe uma dependência mútua relativamente ao *Evangelho de Lucas*, e há ainda quem defenda que, tanto em João como nos restantes, a base é uma tradição oral<sup>228</sup>.

Há narrativas similares entre os Evangelhos sinópticos e este, inclusive ao nível da sintaxe e da construção frásica<sup>229</sup>. Alguns passos são tão semelhantes que podem realmente ser diferentes traduções do mesmo original<sup>230</sup>. Muitos pormenores da construção do texto parecem ter sido inspirados por Marcos<sup>231</sup>, ainda que, tal como já referido, também seja defendido que João tenha tido uma tradição oral, transversal aos

---

<sup>226</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>227</sup> Vide Lc 1,3-4.

<sup>228</sup> A complexidade da questão está bem demonstrada nas entradas “John” e “The Four Gospels in Synopsis” do *The Oxford Bible Commentary*.

<sup>229</sup> Vide Henry Wansbrough, “The Four Gospels in Synopsis”, John Barton and John Muddiman (eds.), *The Oxford Bible Commentary*, , Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 1006.

<sup>230</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>231</sup> Vide René Kieffer, “John”, John Barton and John Muddiman (eds.), *The Oxford Bible Commentary*,., Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 960.

outros Evangelhos, como base<sup>232</sup>. Contudo, o padrão do *Evangelho de João* difere bastante dos sinópticos, tanto em termos literários como teológicos<sup>233</sup>. O autor do Evangelho descreve menos milagres que os restantes, mas relata alguns que os outros evangelistas não fazem, como o episódio das bodas de Caná<sup>234</sup>, o da cura do paralítico de Betesda<sup>235</sup>, o da cura do cego de nascença<sup>236</sup> ou ainda o da ressurreição de Lázaro<sup>237</sup>.

Independentemente das diferenças, o teor dos milagres insere-se na mesma linha dos sinópticos, como actos de cura praticados durante o *Sabbath*, polémico para a sociedade da época, ou a ressurreição de pessoas<sup>238</sup>.

#### 1.2.1.2.1 Autor

Basicamente, não possuímos qualquer dado relativo ao autor deste Evangelho. A única tradição referente à autoria do documento relaciona-o com o apóstolo João, filho de Zebedeu e irmão de Tiago<sup>239</sup>. Esta noção provém do final do século II, sendo encontrada, entre outros, em Ireneu, no cânone Muratori e em Clemente de Alexandria<sup>240</sup>. Apesar das várias referências de diferentes autores, esta teoria é bastante contestada. Segundo a tradição, João escreveu o Evangelho nos seus últimos anos, em Éfeso<sup>241</sup>. Contudo, uma eventual estada do apóstolo nessa cidade da Ásia Menor nunca é mencionada nas epístolas destinadas à respectiva comunidade cristã<sup>242</sup>. É também conhecida outra tradição, segundo a qual João terá morrido cedo<sup>243</sup>. Por fim, é também

---

<sup>232</sup> Vide Henry Wansbrough *op. cit.* p. 1006.

<sup>233</sup> Vide Idem, *ibidem* p1012.

<sup>234</sup> Vide Jo 2,1-12.

<sup>235</sup> Vide Jo 5,1-18.

<sup>236</sup> Vide Jo 9,1-41.

<sup>237</sup> Vide Jo 13,2-11.

<sup>238</sup> Vide Henry Wansbrough *op. cit.* p. 1006.

<sup>239</sup> Vide R. E. Brown, “John, Gospel According to St.”, James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 7, Washington, The Catholic University of America, 1967 p. 1085; René Kieffer, “John”, John Barton and John Muddiman (eds.), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 961.

<sup>240</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 1085.

<sup>241</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>242</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>243</sup> Vide Idem, *ibidem*.

tida em conta a possibilidade de ter sido um homónimo do apóstolo João a ter escrito o texto em Éfeso<sup>244</sup>.

Não deixa de ser pertinente não encontrarmos nenhuma referência aos filhos de Zebedeu neste Evangelho<sup>245</sup>. Caso o autor fosse realmente o apóstolo João, a tradição sinóptica seria facilmente adaptável ao seu texto, algo que não se verifica. Também não é provável que um pescador da Galileia soubesse grego suficiente para redigir o Evangelho. Contudo, certos passos sugerem que o autor relata o que descreve em primeira mão, tendo presenciado esses momentos<sup>246</sup>.

#### **1.2.1.2.2 Datação e origem**

Hoje em dia, existe um certo consenso quanto à possibilidade de o Evangelho em causa ter sido redigido entre os anos 90 e 110 d.C.<sup>247</sup> Em 1935, foram publicados dois fragmentos egípcios do texto de João, datados de entre 135 e 150. Não sendo aceite a noção de o Evangelho ter sido redigido no Egito<sup>248</sup>, a única referência em relação ao local é a tradição que localiza João em Éfeso.

#### **1.2.1.2.3 Destinatário**

Existe uma certa divisão de opiniões em relação à comunidade à qual o Evangelho seria destinado. Uma interpretação baseia-se nas informações contidas no prólogo do texto, que sugerem que o autor procura afastar João Baptista de um papel de protagonista<sup>249</sup>. Assim sendo, uma das teorias defende que o Evangelho seria destinado a um grupo de seguidores de João que não teria aceitado o cristianismo.

---

<sup>244</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 1086.

<sup>245</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>246</sup> Vide Jo 19,35; 21,24.

<sup>247</sup> Vide Idem, *ibidem* p1085; J. M. Blázquez, *op. cit.* p. 35.

<sup>248</sup> Vide R. E. Brown *op. cit.* p. 1084.

<sup>249</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 1082.

Outra leitura defende que o Evangelho seria uma apologia contra os judeus. A expressão “os judeus” ocorre várias vezes no texto, num tom hostil, sendo mesmo utilizada quando nos sinóticos se referem aos grandes sacerdotes e autoridades judaicas<sup>250</sup>. Uma terceira interpretação, tida como mais provável<sup>251</sup>, é a de que o Evangelho terá sido redigido com o intuito de incentivar os judeus convertidos, uma teoria que se conjuga com a anterior. A partir da destruição do Templo, o judaísmo tradicional deixou de tolerar o cristianismo. Por volta do ano 90, era comum expulsar os judeus que aceitassem Jesus como o Messias<sup>252</sup>. Essas pessoas ficavam então numa situação impossível de manter: ou seguiam o ramo tradicional do judaísmo ou o movimento de Jesus. É possível que o Evangelho tenha esta comunidade como alvo.

O início do texto é elaborado de modo a demonstrar que, apesar de deixarem o judaísmo, estas pessoas expulsas da comunidade judaica tinham em Jesus o substituto. Inclusive, ao longo do Evangelho, os judeus que acreditam no Nazareno são tratados de modo diferente dos judeus tradicionais<sup>253</sup>.

---

<sup>250</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 1083.

<sup>251</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>252</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>253</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 1084.

## 1.2.2 Jesus segundo os Evangelhos

### 1.2.2.1 Nascimento e infância

Seguindo a tradição do Evangelho mais antigo, o de Marcos, a história de Jesus começa com o nascimento de João Baptista<sup>254</sup>. Mas o evangelista pouco acrescenta a esse tema, passando directamente para o baptismo de Jesus no rio Jordão, não referindo sequer o nascimento de João. Os textos de Mateus e Lucas trazem mais informações. O primeiro inicia a narrativa com a descrição dos antepassados de Jesus, ligando-o a Abrão e David<sup>255</sup>. No entanto, Mateus não refere o nascimento de João Baptista nem dá especial ênfase ao momento da Anunciação. Não existe uma preocupação notória por parte do autor do Evangelho em relatar a infância de Jesus, tal acontece em Lucas. Em Mateus, observa-se uma tendência para fazer uma ligação contínua entre a vida de Jesus e as profecias do AT, demonstrando o elevado conhecimento que o autor tinha da tradição judaica. De entre os quatro, este é o que usa referências do AT mais frequentemente, cerca de 130 vezes<sup>256</sup>. É isto que leva J. M. Blázquez a afirmar que o autor do evangelho de Mateus seria um judeu-cristão, de língua grega e com uma possível formação rabínica<sup>257</sup>.

Lucas recupera o início de Marcos, elaborando-o mais profundamente. O evangelista começa o seu relato com o anúncio do nascimento de João Baptista, que por si só consistia num acto milagroso<sup>258</sup>, visto Isabel, sua mãe e prima de Maria, ser estéril e já bastante idosa<sup>259</sup>. Independentemente da ênfase dada nas prerrogativas que envolviam o nascimento de João, os três evangelistas demonstram o mesmo: aquele seria o homem que prepararia o caminho de Jesus no mundo dos homens.

Lucas relata com pormenor os acontecimentos em torno da infância de Jesus. Depois de descrever a Anunciação do nascimento de João, faz o mesmo para o filho de Maria. Lucas, descrevendo com muito mais detalhe do que os restantes Evangelhos bíblicos, conta como o anjo Gabriel foi enviado a Maria, uma jovem da aldeia de Nazaré, na província da Galileia. O enviado faz a mulher conhecer o seu futuro:

---

<sup>254</sup> Vide Mc 1,1-4.

<sup>255</sup> Vide Mt 1,1.

<sup>256</sup> Vide J. M. Blázquez *op. cit.* p. 29.

<sup>257</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 27.

<sup>258</sup> Vide Lc 1,5-25.

<sup>259</sup> Vide Lc 1,7.

Ficarás grávida e terás um filho, a quem vais por o nome de Jesus. Ele será grande e será chamado o Filho do Deus altíssimo<sup>260</sup>.

Só Lucas descreve o nascimento de Jesus em pormenor, ainda que Mateus o refira<sup>261</sup>. Ambos fornecem dados relevantes para a datação do nascimento do Messias. O problema centra-se no facto de as duas informações não se complementarem, mas sim oporem-se<sup>262</sup>. Independentemente das incongruências históricas, as narrativas são paralelas, sendo assumido que Jesus nasceu em Belém. A criança, logo após o momento do nascimento, é agraciada por visitas que visam venerá-la. Lucas descreve como os pastores foram até Belém, depois de avisados por um anjo<sup>263</sup>. Mateus, por sua vez, relata a visita dos sábios do oriente, que teriam seguido uma estrela desde a corte de Herodes até ao local do nascimento de Jesus<sup>264</sup>.

O evangelista continua a sua narrativa com as acções do rei Herodes. O envio dos sábios por parte do monarca tinha já sido um acto carregado de intenções maliciosas. O seu verdadeiro intento era a descoberta do paradeiro da criança que ele assumia como um pretendente ao seu trono. É esta linha de acção que obriga a família de Jesus a fugir para o Egipto<sup>265</sup>. A fuga forçada é crucial para o salvamento da criança. De modo a certificar-se que ceifaria a vida do recém-nascido, Herodes ordena a morte de todos os meninos menores de dois anos que vivessem em Belém e arredores<sup>266</sup>. Tanto este passo, conhecido como o “Massacre dos Inocentes”, como o da fuga para o Egipto, são unicamente relatados por Mateus. Estes dois passos constituem pontos que o evangelista usa para criar paralelos entre o NT e o AT.

---

<sup>260</sup> Vide Lc 1,31-32.

<sup>261</sup> Vide Mt 1,18-25; Lc 2,1-7.

<sup>262</sup> Lucas refere que Jesus nasceu no ano em que o imperador Augusto ordenou um recenseamento geral do mundo romano. Tal teria ocorrido num período em que a Síria era governada por um homem chamado Quirino. Mateus, no entanto, refere que Jesus terá nascido no tempo do rei Herodes. Ora, tendo Herodes-o-Grande morrido no ano 4 a.C., tal referência é, à partida, refutada. No caso de Lucas, existem certas incongruências. Não existe memória de um censo de âmbito tão alargado, no principado de Augusto, até ao ano 6 d.C.

<sup>263</sup> Vide Lc 2,8-20.

<sup>264</sup> Vide Mt 2,1-12.

<sup>265</sup> Vide Mt 2,13-15.

<sup>266</sup> Vide Mt 2,16-18.



Mais passos relativos à infância de Jesus são encontrados apenas em Lucas. O autor relata ainda a circuncisão do menino<sup>267</sup>, conforme a lei judaica, e a história do encontro do Messias, aos doze anos, com os doutores da lei<sup>268</sup>.

### 1.2.2.2 Vida adulta de Jesus

O ponto seguinte, a pregação de João Baptista, é transversal a todos os Evangelhos, mesmo o de João<sup>269</sup>. É novamente Lucas que tenta especificar o período temporal em que tal acontece:

Foi no ano quinze do governo do imperador Tibério. Pôncio Pilatos era então governador da Judeia, Herodes governava a Galileia, seu irmão Filipe governava a Itureia e a Traconite. Lisânias governava a Abilena. Anás e Caifás eram chefes dos sacerdotes. Foi nessa altura que deus falou no deserto a João, filho de Zacarias.<sup>270</sup>

A mensagem de João é relatada de modo semelhante nos quatro Evangelhos canônicos. Todos fazem a ligação entre o pregador e a profecia do profeta Isaías:

Ouçõ uma voz gritar: “Preparem no deserto o caminho do Senhor, na estepe, abram uma calçada para o nosso deus. Que os vales sejam levantados e as montanhas e colinas rebaixadas; que os cimos dos montes sejam aplanados e os terrenos escarpados sejam nivelados. O Senhor vai mostrar a sua grandeza e toda a gente a verá. É o Senhor que o declara.”<sup>271</sup>

João apela ao arrependimento dos pecados por meio do baptismo<sup>272</sup>. A mensagem é semelhante aquela que Jesus expressaria mais tarde “Arrependam-se dos pecados porque o Reino dos Céus está a chegar.”<sup>273</sup>.

---

<sup>267</sup> Vide Lc 2,21-40.

<sup>268</sup> Vide Lc 2,41-52.

<sup>269</sup> Vide Mt 3,1-12; Mc 1,1-8; Lc 3,1-18; Jo 1,19-28.

<sup>270</sup> Vide Lc 3,1-2.

<sup>271</sup> Vide Is 40,3-5.

<sup>272</sup> Vide Lc 3,3; Mt 3,2; Mc 1,4;

<sup>273</sup> Vide Mt 3,17

O caminho que João estava destinado a preparar para a chegada do Messias culmina no baptismo do Ungido<sup>274</sup>. Este é o momento em que Jesus inicia o percurso que marcaria a sua vida, sendo reconhecido como filho de Deus.

O *Evangelho de João* apresenta uma versão diferente do início da missão de Jesus. O evangelista não demonstra necessidade em relatar o baptismo nas águas do Jordão, mas narra um episódio único: as bodas de Caná<sup>275</sup>. Neste capítulo, Jesus, acompanhado por a sua mãe e discípulos, vai a um casamento na Galileia. A certa altura, ainda decorrendo a boda, verifica-se que o vinho acabou. Perante a situação, Maria solicita que Jesus faça algo. O Nazareno manda que os servos encham com água seis grandes vasilhas. Quando levam o líquido para o chefe de mesa provar, comprova-se que a água tinha sido transformada em vinho. Este seria, segundo João, o primeiro milagre de Jesus.

Depois do rio Jordão, Jesus dirige-se ao deserto, onde permanece durante quarenta dias<sup>276</sup>. É durante este período que Jesus é constantemente tentado pelo Diabo, conseguindo afastá-lo. É após o regresso do deserto que Jesus inicia a sua missão pregadora.

Jesus decide começa a pregar fora de Nazaré após o aprisionamento de João Baptista<sup>277</sup>. Segundo as palavras do Nazareno no *Evangelho de Lucas*, esta opção é tomada visto nenhum profeta ser bem recebido na sua própria terra<sup>278</sup>. Jesus vai então viver para Cafarnaum, na Galileia<sup>279</sup>. Aí, depois de os seus feitos lhe trazerem fama, Jesus reúne os seus primeiros companheiros, os primeiros apóstolos: Simão Pedro e o seu irmão André, Tiago e seu irmão João, filhos de Zebedeu<sup>280</sup>. Só o *Evangelho de Lucas* é que procura aliar um milagre de Jesus a este momento. Segundo o autor, Pedro queixa-se da falta de pesca que estavam a ter naquele dia. Então Jesus diz-lhe para lançar as redes na parte mais funda do lago, que rapidamente se enchem de peixe.

---

<sup>274</sup> Vide Mt 3,13-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22.

<sup>275</sup> Vide Jo 2,1-12.

<sup>276</sup> Vide Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-13.

<sup>277</sup> Vide Mt 1,12; Mc 1,14.

<sup>278</sup> Vide Lc 4,24.

<sup>279</sup> Existe uma certa disparidade nos Evangelhos. Em Mt 4,13, o evangelista refere que Jesus foi viver para Cafarnaum. Este é mais um ponto usado pelo autor do texto para fazer ligação entre o AT e o NT. Marcos, 1,14 e Lucas, 4,14, indicam que Jesus voltou para a Galileia, mas não expressam uma acção tão definitiva como Mateus.

<sup>280</sup> Vide Mt 4,18-22; Mc 1,16-20 e Lc 5,1-11.

Os milagres que o Messias realiza, e a moral que as suas lições e parábolas ensinam, são uma constante nos Evangelhos sinópticos. Contudo, apesar de se repetirem na maioria dos casos, os diferentes textos relatam situações distintas.

A seguinte tabela demonstra os milagres atribuídos a Jesus de acordo com cada um dos três Evangelhos.

Milagres	Evangelhos		
	Mateus	Marcos	Lucas
Cura dum homem com lepra	8,1-4	1,40-45	5,12-16
Cura do empregado dum oficial romano	8,5-13		7,1-10
Jesus cura muitos doentes	8,14-17	1,29-34	4,38-41
Cura de dois homens com espíritos maus	8,23-27	5,1-20	8,26-29
Cura dum paralítico	9,1-8	2,1-12	5,17-26
Ressurreição da filha de Jairo e cura duma doente	9,18-26	5,21-43	8,40-56
Jesus cura dois cegos	9,27-31		
Cura dum mudo	9,32-34		
Um homem com a mão paralítica	12,9-14	3,1-6	6,6-11
Jesus dá de comer a uma multidão*	14,13-21	6,30-44	9,10-17
Jesus caminha por cima da água*	14,22-33	6,45-52	
Jesus cura doentes em Genesaré	14,34-36	6,53-36	
Jesus cura muitos doentes	15,29-31		
Jesus dá de comer a mais de quatro mil pessoas	15,31-39	8,1-10	
Jesus cura um possesso	17,14-21	9,14-29	9,37-43 <sup>a</sup>
Jesus cura dois cegos	20,29-34	10,46-52	18,35-43
Ressurreição de Jesus*	28,1-10	16,1-10	24,1-12
O homem com um espírito mau		1,21-28	4,31-37
Cura dum surdo mudo		7,31-37	
Cura dum cego em Betsaida		8,22-26	
Jesus ensina e cura	4,23-25		6,17-19
Jesus ressuscita o filho duma viúva			7,11-17
Jesus cura uma doente num sábado			13,10-17
Jesus cura um doente ao sábado			14,1-6

**Tabela 1**

\* Também se encontram no *Evangelho de João*.

### 1.2.2.3 O caminho para morte

A popularidade de Jesus e a sua visão menos tradicional da lei judaica<sup>281</sup> atraíram as atenções das autoridades do Templo, que viram necessidade de eliminar a ameaça que o Nazareno representava. A situação adquiriu outra magnitude após a chegada de Jesus a Jerusalém. Segundo os textos, o Messias tinha já conhecimento que encontraria aí o seu fim e consequente ressurreição<sup>282</sup>. A entrada de Jesus na cidade santa é revestida de carácter triunfal: o Nazareno monta um jumento que manda soltar, passa sobre as capas que as pessoas estendem à sua frente e sobre os ramos que elas cortaram no campo, sendo acompanhado por gritos da população que aclamava glórias a Deus e a chegada do Reino dos Céus<sup>283</sup>.

No dia seguinte, Jesus entra no Templo de Jerusalém, encontrando-o transformado num espaço de comércio. O Nazareno derruba as bancas que lá estão montadas, expulsando os vendedores<sup>284</sup>. Os chefes dos sacerdotes e os doutores da lei vêem aqui a necessidade de matar Jesus, uma urgência hiperbolizada pelo apoio que o Nazareno tem do povo. A dois dias da Páscoa, os sacerdotes decidem agir, contando com a colaboração de Judas Iscariotes, um dos doze discípulos<sup>285</sup>.

Tendo noção da proximidade da morte, Jesus reúne os seus discípulos no primeiro dia da Páscoa, para com eles partilhar uma refeição, a sua Última Ceia<sup>286</sup>. Nesse momento, o Nazareno afirma que entre eles está o homem que o vai traiçoar. Jesus parte o pão e partilha o vinho com os seus discípulos, exemplificando aquele que viria a ser o mais importante ritual do cristianismo. No final da refeição, o grupo dirige-se para o Monte das Oliveiras. Jesus, acompanhado por Pedro, Tiago e João, retira-se para orar no

---

<sup>281</sup> Existem vários exemplos que demonstram este contraste de visão entre Jesus e as autoridades judaicas. Por exemplo: o facto de alguns dos discípulos de Jesus comerem sem antes lavar as mãos, ao contrário da tradição judaica (Mt 15,1-9; Mc 7,1-13) e a falta de importância que Jesus atribuía ao sábado, contrariamente aos fariseus (Mt 12,9-14; Mc 3,1-6; Lc 6,6-11 e Mt 12,1-8; Mc 2,23-28; Lc 6,1-5).

<sup>282</sup> Vide Mt 20,17-19; Mc 10,32-34; Lc 18,31-34.

<sup>283</sup> Vide Mt 21,1-11; Mc 11,1-11; Lc 19,28-40; Jo 12,12-19.

<sup>284</sup> Vide Mt 21,12-17; Mc 11,15-19; Lc 19,45-48; Jo 2,13-22.

<sup>285</sup> Vide Mt 26,14-16; Mc 14,10-11; Lc 22,3-6.

<sup>286</sup> Vide Mt 26,17-30; Mc 14,12-26; Lc 22,7-23; Jo 13,21-30.

jardim de Getsémani<sup>287</sup>, no sopé do monte. Jesus apela a Deus, seu pai, para o livrar do flagelo que se aproxima, mas acaba por aceitar o seu destino.

Após se reunir novamente com a totalidade dos seus discípulos, surge Judas acompanhado de uma multidão armada com paus e espadas. O traidor denuncia a identidade de Jesus beijando-o na face<sup>288</sup>. O Nazareno é depois levado perante o chefe dos sacerdotes, onde é julgado e condenado à morte por arrogar ser o filho de Deus<sup>289</sup>. De modo a ratificar a sentença<sup>290</sup>, Jesus é levado à presença de Pilatos, o governador da Judeia. A tradição tende a tratar esta figura numa espécie de limiar, entre a bondade e a maldade. Em Mateus, vemos uma maior culpabilização do governador<sup>291</sup>, devido a ter ignorado o conselho da sua esposa<sup>292</sup>. Em Marcos e Lucas, vemos o contrário: a desculpabilização dos Romanos na morte de Jesus, atribuindo a verdadeira culpa aos Judeus<sup>293</sup>. É compreensível a opção de Mateus, se tivermos em conta a ligação mais estreita que o autor do Evangelho parece ter com o judaísmo.

Independentemente das diferenças entre os três, é também observável a relutância de Pilatos em entregar Jesus, no texto de Mateus. Tanto neste como em Marcos, diz-se que o governador procurava um pretexto para salvar Jesus visto ter conhecimento de que ele estava naquela situação por inveja dos sacerdotes<sup>294</sup>. Em Lucas, o seu esforço é ainda maior, enfrentando inicialmente a multidão irada e argumentando que iria poupar a vida de Jesus<sup>295</sup>.

---

<sup>287</sup> Vide Mt 26,36-46; Mc 14,32-42; Lc 22,39-46.

<sup>288</sup> Vide Mt 26,47; Mc 14,43-52; Lc 22,47-53; Jo 18,3-12.

<sup>289</sup> Vide Mt 26,57-68; Mc 13,53-65; Lc 22,54-55.63-71; Jo 18,13-14.19-24. O julgamento de Jesus no sinédrio, conforme descrito nos Evangelhos, não é fácil de justificar historicamente. De acordo com as regras descritas na *Mishná*, o modo com o julgamento foi conduzido é incongruente com a tradição judaica. Para mais, ver: C. M. Tuckett, “Mark”, John Barton and John Muddiman (eds.), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 918.

<sup>290</sup> Vide C. M. Tuckett, “Mark”, John Barton and John Muddiman (eds.), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 919. Existiu necessidade de levar o caso ao governador romano, provavelmente pela falta de autoridade que um conselho judaico teria para condenar alguém à morte. No entanto, a questão do poder legal judaico nesta época é discutível. Curiosamente, em Jo 18,31, os judeus que levaram Jesus perante Pilatos afirmam literalmente “Nós não podemos condenar ninguém à morte.”.

<sup>291</sup> Vide Dale C. Allison Jr. “Matthew”, John Barton and John Muddiman (eds.), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 882.

<sup>292</sup> Vide Mt 27,19.

<sup>293</sup> Vide C. M. Tuckett *op. cit.* p. 919; Eric Franklin, “Luke”, John Barton and John Muddiman (eds.), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 957.

<sup>294</sup> Vide Mt 27,18; Mc 15,10.

<sup>295</sup> Vide Lc 23,13-25.

Neste texto encontramos ainda um pormenor distinto dos restantes, no qual Jesus é levado perante Herodes Ântipas<sup>296</sup>. Numa primeira audiência com Pilatos, o governador romano determina que Jesus é inocente<sup>297</sup>. Perante a insistência dos acusadores, e a informação de que Jesus era natural da Galileia, Pilatos ordena que levem Jesus à presença de Ântipas, governador daquela região, que se encontrava em Jerusalém naquele momento. O encontro dos dois não revela nenhum resultado eficaz. Herodes trata Jesus com desprezo, veste-o com um traje vistoso e manda-o de volta a Pilatos.

O governador deixa claro o seu intento de libertar o Nazareno. Enfrentando a população, usando uma suposta tradição pascal na qual seria costume libertar um prisioneiro<sup>298</sup>, Pilatos procura salvar Jesus. O governador questiona a população presente no sentido de saber se ela quer que solte Jesus ou Barrabás, um conhecido criminoso. O povo, instigado pelos sacerdotes, apela a que se solte o segundo, determinando a crucificação de Jesus. Pilatos, vendo que nada conseguia, cede ao desejo público. Em Mateus, temos ainda a descrição de como o governador, procurando expiar a sua culpa, lava as mãos diante de todos, limpando simbolicamente a sua responsabilidade do caso<sup>299</sup>.

Jesus é depois levado pelos soldados<sup>300</sup>. É vestido com uma capa vermelha, e põem-lhe uma coroa de espinhos na cabeça. Colocam-lhe uma cana na mão, como se de um ceptro real se tratasse, e ironicamente aclamam-no rei dos Judeus. Simultaneamente, batem-lhe com uma vara na cabeça, enterrando os espinhos da coroa que carregava<sup>301</sup>.

No caminho para o local onde Jesus morreria, surge um homem, Simão de Cirene, que é obrigado a carregar a cruz<sup>302</sup>. O Nazareno é crucificado num local chamado Gólgota. No *titulus crucis*, que assinalava o seu crime, é escrito:

---

<sup>296</sup> Vide Lc 23,6-12.

<sup>297</sup> Vide Lc 23,4.

<sup>298</sup> Vide C. M. Tuckett *op. cit.* p. 919. “So to the Barabbas incident defies explanation: no such custom of releasing a prisoner on a regular basis is known, nor is it really credible. Most likely the account here has been influenced by the tendency to shift the blame way from the Romans and on to the Jewish authorities”

<sup>299</sup> Vide Mt 27,24.

<sup>300</sup> Vide Mt 27,27-31; Mc 15,16-20; Jo 19,2.3.

<sup>301</sup> Vide Dale C. Allison Jr. *op. cit.* p. 883. Não era incomum entre os Romanos o acto de *flagellum*, antes da crucificação. Tal consistia em prender alguém que não fosse cidadão romano a um poste, chicoteando-os com tiras de couro entrelaçadas. Este chicote podia ser aprimorado com pedaços de metal e osso. Era comum preceder a crucificação, sendo que o prisioneiro poderia também ser chicoteado até ao local final da cruz. Este castigo era dotado de tamanha brutalidade que poderia gerar feridas que expusessem o osso, ou que fossem mesmo fatais.

<sup>302</sup> Vide Mt 27,32-44; Mc 15,21-32; Lc 23,26-43; Jo 19,17-27.

O Nazareno é crucificado entre dois ladrões, sendo os últimos momentos da sua vida marcados por insultos, troças e zombarias. Ele é provocado com ironias, sendo desafiado por os soldados a salvar-se, descendo da cruz, provando ser o filho de Deus.

Ao meio dia, o céu fica envolto em trevas. Jesus grita pelo Pai, questionando o porquê do seu abandono. Morre, de seguida<sup>304</sup>. Os Evangelhos referem que a cortina do Templo se rasgou ao meio no momento da morte de Jesus. Existem principalmente duas visões quanto a este aspecto. Uma liga o texto à cortina que se encontrava na entrada do Santo dos Santos, o santuário interior do tabernáculo, que simbolicamente separava Deus da visão dos homens. A outra visão assume o verso como uma metáfora para a destruição do Templo e o fim do culto judaico<sup>305</sup>. A morte do Nazareno é confirmada por um oficial romano, que nesse momento reconhece estar perante o filho de Deus.

Ao cair da noite, um homem, conhecido como José de Arimateia, solicita a Pilatos que entregue o corpo de Jesus<sup>306</sup>. Após o consentimento do governador, ele desce o cadáver da cruz, envolve-o num lençol de linho e sepulta-o num túmulo cavado na rocha, selado com uma grande pedra<sup>307</sup>.

No domingo seguinte, Maria, Maria Madalena e Salomé dirigem-se ao túmulo, apenas para o encontrar vazio<sup>308</sup>. Lá dentro, encontra-se um jovem vestido de branco que revela às mulheres que Jesus tinha ressuscitado. Em Mateus, lemos este passo mais elaborado. Lembrando que o Nazareno afirmara que ressuscitaria, os chefes dos sacerdotes pedem a Pilatos que coloque o túmulo sob guarda<sup>309</sup>. Na manhã de domingo, quando as mulheres se dirigem ao local, um anjo desce dos céus e retira a pedra da entrada do túmulo. Este acto é marcado por um grande tremor de terra.

---

<sup>303</sup> Vide Mt 27,37.

<sup>304</sup> Vide Mt 27,45-56; Mc 15,33-41, Lc 23,44-49; Jo 19,28-30.

<sup>305</sup> Vide C. M. Tuckett *op. cit.* p920.

<sup>306</sup> Vide Mt 27,57-61; Mc 15,42-47; Lc 23,50-56; Jo 19,38-42. Mateus refere que José de Arimateia era um discípulo de Jesus. João diz o mesmo, acrescentando que o praticava o culto cristão às escondidas, por medo das autoridades judaicas. Marcos define-o como “um conselheiro muito respeitado, que também esperava a vinda do Reino de Deus”. Lucas refere basicamente o mesmo que Marcos, acrescentado que José era uma pessoa de bem, muito religiosa.

<sup>307</sup> Mateus refere que o túmulo em questão era o que José tinha mandado cavar para si mesmo.

<sup>308</sup> Vide Mt 28,1-8; Mc 16,1-8; Lc 24,1-12; Jo 20,1-10.

<sup>309</sup> Vide Mt 27,62-66.

Os guardas, assim que contemplam o anjo, ficam paralisados de medo. A descrição física que Mateus faz desta personagem é semelhante à de Marcos, ainda que literariamente bastante mais elaborada:

O aspecto do anjo era como um relâmpago e a sua roupa branca como a neve.<sup>310</sup>

O anjo pede às mulheres que avisem os apóstolos do sucedido. Marcos refere que Jesus aparece primeiro a Maria Madalena, sem especificar o local<sup>311</sup>. Esta história é depois recontada, de modo mais elaborado, por João<sup>312</sup>. Segundo Mateus, o Nazareno surge perante Maria Madalena “e a outra Maria”, dizendo-lhes para levar a Boa Nova aos apóstolos<sup>313</sup>. Lucas relata de modo diferente, tendo Jesus aparecido primeiro aos dois discípulos no caminho de Emaús<sup>314</sup>. Em todos os casos, os agora onze apóstolos não acreditaram nos relatos das mulheres, precisando de se dirigir ao túmulo, onde encontram as ligaduras no chão. Jesus surge perante eles no momento da refeição, censurando a sua falta de fé<sup>315</sup>. Ordena-lhes então que preguem a sua palavra por todo o mundo. Só depois ascende aos céus.

---

<sup>310</sup> Vide Mt 28,3.

<sup>311</sup> Vide Mc 16,9.

<sup>312</sup> Vide Jo 20,11-18.

<sup>313</sup> Vide Mt 28,9.

<sup>314</sup> Vide Lc 24,13-35.

<sup>315</sup> Vide Mc 16,14-19.



## 2.3 Em que se tocam Dioniso e Jesus?

After the rising of Christianity, Dionysus had emerged as the leading pagan antagonist of Christ. Dionysus and Christ had much in common.

Albert Henrichs, "Loss of Self, Suffering, Violence:  
The Modern View of Dionysus from Nietzsche to Girard",  
*Harvard Studies in Classical Philology*, 88, 1981, p. 213.

Why? Negatively, Christianity has no choice but to acknowledge the parallels with Dionysus: They are so obvious that they have to be coped with.

John Moles, "Jesus and Dionysus in The Acts of the Apostles  
and early Christianity",  
*Hermathena*, 180, 2006 p. 96.

### 2.3.1 Nascimento

O nascimento de Dioniso e de Jesus comunga de traços semelhantes, designadamente uma das tradições relativa à natalidade das divindades. Se, como desenvolvido previamente, o deus grego tem mais do que um mito de génese, também em relação ao Nazareno temos outros relatos. Uma tradição conta que, no momento do parto, José deixou Maria numa caverna ao cuidado dos seus filhos mais velhos, abandonando-a para ir procurar uma parteira, perdendo assim o momento do nascimento<sup>316</sup>. Uma outra, bastante mais polémica, afirma que Maria tinha engravidado de um soldado chamado Pantera. Esta última, relatada por Celso, demonstra que, menos de um século depois, já circulavam histórias sobre uma possível ilegitimidade do nascimento de Jesus<sup>317</sup>. Temos então, em relação a Jesus, outras histórias de natalidade que não correspondem à visão dos Evangelhos. Outras versões que teriam os seus crentes, pelo quem tal como em relação a Dioniso, temos diferentes narrativas acerca do seu nascimento.

Analisando os relatos em questão, são vários os momentos em que o nascimento das duas figuras se aproximam. Ambos os protagonistas são fruto da relação entre uma mortal e um deus, sendo que a consumação e o nascimento não ocorrem de modo considerado normal. No mito órfico de Zagreu, Perséfone é violada pelo pai, assumindo ele a forma de uma serpente<sup>318</sup>. No mito de Sémele, a mãe morre no período de gestação, sendo que Dioniso acaba por nascer da coxa de Zeus. O nascimento de Jesus é anunciado por um anjo à sua mãe, uma mulher que engravida apesar de manter o seu estado virginal.

Estas semelhanças não passavam despercebidas na época. O melhor exemplo disso são os mosaicos da casa de Aion, em Neo Pafos<sup>319</sup>. Nestes painéis, que terão sido produzidos entre 320-360 d.C.<sup>320</sup>, estão representados cinco cenas mitológicas: Leda e o cisne, Dioniso criança ao colo de Hermes, o triunfo de Dioniso, Apolo sentado numa

---

<sup>316</sup> Vide Fritz Graf, Sarah Iles Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, New York, Routledge, 2007, p. 67.

<sup>317</sup> Vide Reza Aslan *op. cit.* p. 75. O autor dá ainda destaque ao versículo de Marcos no qual o povo exclama “Este não é filho de Maria?” (Mc 6,3). Tratar um filho pelo nome da mãe, Jesus *bar Maria* em vez de Jesus *bar José*, seria algo invulgar e grave, podendo apontar para um caso adultério.

<sup>318</sup> Vide Nonn. *D.* 5.565.

<sup>319</sup> Vide **Ilustrações 14 e 15**.

<sup>320</sup> Vide Marek T. Olszewski, “The iconographic programme of the Cyprus mosaic from the House of Aion reinterpreted as an anti-Christian polemic”, *Et in Arcadia Ego: Studia Memoriae Professoris Thomae Mikocki*. Warsaw, Institute of Archaeology of the University of Warsaw, 2013, p. 208.

rocha e, por último, um concurso de beleza entre as Nereides e Cassiopeia<sup>321</sup>. A disposição do painel é no mínimo curiosa, tal como Olszewski ressaltou<sup>322</sup>. O painel é formado por dois mosaicos na parte superior e inferior, separados por um mosaico central de maior dimensão que os anteriores. O segundo painel do mosaico, Dioniso criança ao colo de Hermes, constitui um caso de importância significativa para o objectivo desta dissertação<sup>323</sup>.

O deus menino é identificado pelo próprio nome, sendo a sua divindade atestada pelo nimbo que lhe cobre a cabeça, bem como pela presença de três figuras femininas: Ambrósia, Nectar e Teogonia. A forma como a criança é representada assemelha-se a uma figura entronizada, fazendo imediatamente recordar o mito órfico, segundo o qual Zeus coloca o filho no trono, estando destinado a governar o mundo. A criança não está envolta em nenhum tecido, como normalmente ocorre nas representações da natividade de Jesus<sup>324</sup>. No entanto, a forma como é representada, um bebé de aparência madura, é bastante semelhante às representações de Jesus no colo de Maria, que encontramos em diferentes espaços geográficos, nos séculos VI-VIII<sup>325</sup>.

Temos então, no século IV, num espaço geográfico reconhecido como porta de entrada de novas culturas no ocidente, uma representação artística de Dioniso, intencionalmente elaborada de modo semelhante às imagens de Jesus. Seaford concorda com a ideia de que este mosaico é o melhor exemplo de convergência artística entre os mundos de Dioniso e Jesus<sup>326</sup>.

Nos últimos momentos do mundo dito pagão, Dioniso, à semelhança de outras divindades, chegou mesmo a ser associado ao sol<sup>327</sup>. Curiosamente, esta é uma das formas como Jesus é também representado, num mosaico do século III da necrópole subterrânea da basílica de S. Pedro, estando ainda rodeado de vinha<sup>328</sup>.

Podemos verificar que as histórias dos nascimentos invulgares dos filhos de Zeus não são, de todo, incomuns. É indubitável que Zeus e o deus do NT são diferentes em vários aspectos, sendo o sexual um deles. Contudo, a imagem de ambos acabou por se fundir com o passar dos séculos. Em termos iconográficos, é interessante olharmos para

---

<sup>321</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 213.

<sup>322</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 211.

<sup>323</sup> Vide **Ilustração 16**.

<sup>324</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 216. Vide **Ilustrações 20, 21, 22**.

<sup>325</sup> Vide **Ilustrações 17, 18, 19**.

<sup>326</sup> Vide Richard Seaford *op. cit.* p. 128.

<sup>327</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 129.

<sup>328</sup> Vide **Ilustração 23**.

o modo como Miguel Ângelo pintou o tecto da capela sistina no século XVI. A representação que o artista italiano faz de Javé, um ancião de barbas longas com um corpo esbelto, carrega claramente traços artísticos clássicos<sup>329</sup>. Devemos ressaltar que Miguel Ângelo teve contacto com o círculo privado dos Médicis em Florença, beneficiando de um contacto privilegiado com a cultura clássica. Dioniso seria uma figura que inspirava o artista italiano, tendo em que conta que, quando foi para Roma em 1496, a sua primeira escultura foi uma representação de Baco<sup>330</sup>.

Esta moldagem do pensamento ocorreu de modo natural. A formulação artística de uma obra é formatada inspiracional e metodologicamente de acordo com o espaço que rodeia o artista, e o tempo em que ele vive. Contudo, um certo padrão artístico não é simplesmente apagado a partir do momento em que surge uma mudança cultural. Rui Oliveira Lopes resume bem esta questão:

Nas extremidades temporais e espaciais a forma artística torna-se eclética através de uma miscigenação de culturas e de mentalidade. É por este motivo que não poderemos nunca falar de uma ruptura artística entre a antiguidade clássica e a génese do cristianismo. Mesmo que tenha, eventualmente, existido uma ruptura no pensamento, os artistas que representavam os temas cristãos, durante os primeiros séculos do cristianismo, não ficavam indiferentes perante as esculturas clássicas<sup>331</sup>.

A noção artística greco-romana não foi simplesmente esquecida durante a Idade Média; antes pelo contrário. O que existe é uma apropriação dos valores clássicos, utilizando-os na transformação de temas pagãos em temas cristãos<sup>332</sup>. Panofski dá um exemplo que resume conclusivamente esta questão:

A Idade Média não foi completamente cega aos valores visuais da arte clássica, e interessava-se profundamente pelos valores poéticos e intelectuais da literatura clássica. Mas é significativo que, exactamente no auge do período medieval (séculos XIII e XIV), não se usavam os *motivos* clássicos para a representação dos *temas* clássicos, assim como os *temas* clássicos não eram expressos através de *motivos* clássicos.

Por exemplo, na fachada de São Marcos, em Veneza, podem ver-se dois grandes relevos do mesmo tamanho: um é uma obra romana do século III d.C., o outro foi executado em Veneza quase

---

<sup>329</sup> Vide **Ilustrações 25, 26**.

<sup>330</sup> Vide Richard Seaford *op. cit.* p. 135. Vide **Ilustração 24**.

<sup>331</sup> Vide Rui Oliveira Lopes, “Fundamentos da imagem cristã. Em torno de uma conceptualização e uso da imagem na arte ocidental”, *Artis*, nº5, 2006, p. 208.

<sup>332</sup> Vide Erwin Panofski, *Estudos de iconologia*, Lisboa, Ed. Estampa, 1995 p. 29.

exatamente mil anos mais tarde. Os motivos são tão parecidos que nos vemos obrigados a supor que o escultor medieval copiou deliberadamente a obra clássica para fazer uma réplica. Mas enquanto o relevo romano representa Hércules levando o javali de Erimanto ao rei Euristeu, o mestre medieval, ao substituir a pele do leão por roupagem ondulada, o rei assustado por um dragão e um javali por um veado, transformou a história mitológica numa alegoria da salvação.<sup>333</sup>

Apesar de neste capítulo relacionarmos o Deus dos cristãos com Zeus, também existe quem defenda certas semelhanças entre Dioniso e Javé. Miguel Herrero Jáuregui, por exemplo, considera, tendo em conta o funcionamento religioso órfico, que Dioniso assemelha-se mais a Javé do que a Jesus<sup>334</sup>. John Moles refere que tanto Gregos, Romanos, como ainda alguns Judeus, faziam a mesma identificação<sup>335</sup>. Plutarco, por exemplo, aborda, entre outras, a Festa dos Tabernáculos, também chamada de Festa das Tendras. O próprio autor do século I estabelece uma analogia entre a celebração com as festividades em honra de Baco<sup>336</sup>. Valério Máximo, na sua obra dedicada ao imperador Tibério, refere que Cornélio Híspalo, pretor no ano 139, expulsou os judeus da Itália por tentarem infectar o povo romano com o culto de Júpiter Sabázio<sup>337</sup>.

Este último, Sabázio, é uma divindade continuamente associada a Dioniso. Diodoro Sículo, por exemplo, ao referir-se à tradição órfica do nascimento do deus, apelida o fruto da união entre Zeus e Perséfone como Sabázio<sup>338</sup>. Na comunidade científica não existe ainda propriamente um consenso em relação a esta questão: Guthrie e Walton consideram Dioniso e Sabázio idênticos; Nilsson refere o mesmo, contudo ressalva que o segundo é desprezado em comparação ao primeiro; e Dodds separa ambos. Masiello identifica a referência de Plutarco à serpente que se enrola sobre a cabeça de Espártaco como um passo de um rito de iniciação do culto de Dioniso-Sabázio<sup>339</sup>.

Tácito refere que os sacerdotes judeus se faziam acompanhar de flautas e tamborins, e que tinham uma vinha de ouro no seu templo. Estes paralelos com

---

<sup>333</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>334</sup> Vide Miguel Herrero Jáuregui *Orphism and Christianity in Late Antiquity...* p. 124

<sup>335</sup> Vide John Moles, “Jesus and Dionysus in The Acts of the Apostles and Early Christianity”, *Hermathena*, 180, 2006, p. 94. Aproveito para mais uma vez agradecer a disponibilidade do professor John Moles em me permitir o acesso ao seu trabalho.

<sup>336</sup> Vide Plut. *Quaest. Conv.* 4.6.1-2.

<sup>337</sup> Vide Val. Max. 1.2 ext.3. “idem Iudaeos, qui Sabazii Iovis cultu Romanos inficere mores conati erant, repetere domos suas coegit.”

“The same Hispalus made the Jews go home, who had tried to infect Roman manners with the cult of Jupiter Sabazius.”

<sup>338</sup> Vide Diod. 4.4.1.

<sup>339</sup> Vide Ross. S. Kraemer *op. cit.* p. 62.

festividades dionisíacas confundiam a população, que pensava que eles adoravam Baco<sup>340</sup>. O historiador latino faz ainda a sua própria comparação, dizendo que as celebrações báquicas eram carregadas de alegria enquanto as judaicas eram bizarras e sórdidas.

Apesar destas semelhanças, os paralelos com Jesus são em muito maior quantidade. Um ponto importante do ciclo dionisíaco é o facto de, como Maria Daraki expressou, “Dionysos est le dieu mortel”<sup>341</sup>. Este é um de vários factores que dissociam Dioniso de Javé, mas que claramente aproxima o deus grego de Jesus.

Não é comparável apenas o facto de ambos serem filhos de deuses com uma mortal. No caso de Jesus, temos, segundo o dogma, um filho único de Maria e de Deus, algo que não ocorre com Dioniso. De facto, a descendência de Zeus é bastante extensa, mantendo um grande número de relações sexuais, principalmente extra-conjugais. Apesar desta prolificidade notável de Zeus, é também visível que o deus do vinho beneficia de uma ligação bastante peculiar com o pai dos deuses.

Analisando a nomenclatura divina, verifica-se que a raiz do nome “Dioniso” é a mesma do nome do pai dos deuses. “Zeus” tem um genitivo irregular, “Dios”, um elemento que se apresenta contido no termo Dioniso<sup>342</sup>, literalmente «o filho de Zeus».

Desde o trabalho de Mircea Eliade e Georges Dumézil que podemos comprovar que, nas mais diversas mitologias ao nível mundial, as principais divindades uranianas são figuras de destaque no seio do panteão em que se inserem. Assim sendo, “aquilo a que poderíamos chamar a história das divindades celestes é, em grande parte, a história das instituições de «força», de «criação», de «leis» e de «soberania».”<sup>343</sup>. Nesta linha, o relâmpago e o touro funcionam como uma analogia para o carácter soberano e fértil da

---

<sup>340</sup> Vide Tac. *Hist.* 5.5.5. “Sed quia sacerdotes eorum tibia tympanisque concinebant, hedera uinciebantur uitisque aurea templo reperta, Liberum patrem coli, domitorem Orientis, quidam arbitrati sunt, nequaquam congruentibus institutis. Quippe Liber festos laetosque ritus posuit, Iudaeorum mos absurdus sordidusque”. “From the fact, however, that their priests used to chant to the music of flutes and cymbals, and to wear garlands of ivy, and that a golden vine was found in the temple, some have thought that they worshipped Father Liber, the conqueror of the East, though their institutions do not by any means harmonize with the theory; for Liber established a festive and cheerful worship, while the Jewish religion is tasteless and mean.”

<sup>341</sup> Vide Maria Daraki, *Dionysos*, Paris, Arthaud, 1985, p. 19.

<sup>342</sup> Vide Walter Burkert, *Religião e Mitologia*.... p. 320. Walter Burkert refere que no verso 446 das *Bacantes*, Eurípides refere-se a Dioniso como *Diòs Diónysos*, no entanto, tanto no texto grego há minha disposição, tal como na tradução para português da professora Maria Helena da Rocha Pereira o texto não é exactamente esse, mas sim *Bróμιον Θεόν*, que a professora traduz por “deus Brómio”.

<sup>343</sup> Vide Mircea Eliade, *Tratado de História das Religiões*, 2ª ed., Lisboa, Asa, 1994, p. 72.

suprema divindade. No caso helénico temos estes dois aspectos presentes na figura de Zeus.

O relâmpago assume-se seguramente como a sua imagem de marca, sendo também identificado com o touro em mais do que uma forma. Tanto no aspecto ritualístico (o touro branco é o animal por excelência sacrificado a Zeus), como mitologicamente, sendo observável por exemplo no mito de Europa. Em breves linhas, Zeus teria raptado a filha de Agenor aproximando-se dela em forma de touro, levando-a para Creta num período em que o deus do relâmpago reinaria naquele local, gerando nela três filhos, Minos, Sarpédon e Radamante<sup>344</sup>.

Ora, a relação de Dioniso com o relâmpago está presente no mito da sua génese. Funciona, de facto, como um factor duplamente agregador à figura do pai: primeiro, foi devido ao relâmpago que Sémele morre, e segundo, foi esta causalidade que possibilitou que Dioniso nascesse, *stricto sensu*, do corpo de Zeus. Em relação ao touro a tradição é ainda mais antiga. Tal como já foi observado, já na cultura minoica o deus era identificado com esta figura bovina. Já no hino a Dioniso, que a tradição atribuiu a Homero, o deus é apelidado de deus-touro<sup>345</sup>.

O facto de tanto Jesus como Dioniso terem ascendência divina constitui um dos principais pontos de comparação entre os dois. Seria tão claro ao ponto de Clemente e Arnóbio, nas longas descrições do mito de Dioniso que fazem, nunca referirem tratar-se do filho de Zeus<sup>346</sup>. Fírmico Materno estabelece essa relação entre pai e filho, contudo a sua interpretação evemerista dos mitos gregos apaga o problema da filiação divina<sup>347</sup>. Justino inclui Dioniso na sua lista de filhos de Zeus, contudo o autor cristão viveu numa época em que era necessário tornar o cristianismo credível para os Gregos insistindo nas semelhanças e não se apercebendo que tal se tornaria um forte argumento anticristão<sup>348</sup>.

Miguel Herrero Jáuregui repara noutro curioso paralelo entre a filiação divina pagã e cristã:

The sons of gods in Greek tragedy, like Prometheus, Hercules, and Dionysus, are “personifications and instruments of mediation in a universe split between the superior and the inferior.” The same can be said of the Son of God in Christianity: the theological construction of Jesus’s sonship

---

<sup>344</sup> Vide Diod. 4.60.3.

<sup>345</sup> Vide *h.Hom. Bacch*, A.

<sup>346</sup> Vide Miguel Herrero Jáuregui *Orphism and Christianity in Late Antiquity...* p. 330.

<sup>347</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>348</sup> Vide Idem, *ibidem*.

manages to combine the transcendence of the biblical Father, who cannot be confused with His creatures, with the immanence implied by the Incarnation, at the same time that Trinitarian doctrine preserves divine unity.<sup>349</sup>

Dioniso é apelidado de «deus duas vezes nascido», devido a ter sido resgatado do ventre de sua mãe, Sémele, após ter sido fulminada, e depois nascer de novo da coxa de Zeus. Curiosamente, se seguirmos as palavras que Jesus dirige a Nicodemo no *Evangelho de João*, podemos apelidar o Nazareno do mesmo:

Havia entre os fariseus um homem chamado Nicodemos, que era um dos chefes dos judeus. Certa noite foi ter com Jesus e disse-lhe: “Mestre, sabemos que Deus te enviou para nos ensinares. Ninguém pode fazer as obras que tu fazes, se Deus não estiver com ele.” Jesus respondeu-lhe: “Fica sabendo que ninguém pode ver o Reino de Deus se não nascer de novo.” Nicodemos perguntou-lhe então: “Como é que um homem idoso pode voltar a nascer? Pode entrar no ventre de sua mãe e nascer outra vez? Jesus respondeu: “Fica sabendo que só quem nascer da água e do Espírito é que pode entrar no Reino de Deus. O que nasce de pais humanos é apenas humano, o que nasce do espírito é espiritual.”<sup>350</sup>

É o próprio Jesus que afirma a necessidade de nascer duas vezes, sendo que ele mesmo passou por esse processo nas águas do Jordão. Esta semelhança foi já observada e acentuada por Nono de Panópolis, que a introduziu de forma subtil nas suas duas obras. A descrição que o autor do século V faz do nascimento de Dioniso é bastante mais embelezada que qualquer outra:

Tell the tale, Goddess, of Cronides' courier with fiery flame, the gasping travail which the thunderbolt brought with sparks for wedding-torches, the lightning in waiting upon Semele's nuptials; tell the naissance of Bacchos twice-born, whom Zeus lifted still moist from the fire, a baby half-complete born without midwife;<sup>351</sup>

A expressão τὸν ἐκ πυρός ὑγρὸν δαίμας, traduzida no excerto por “whom Zeus lifted still moist from the fire”, é encontrada na paráfrase de Nono do *Evangelho de João*, aplicada ao diálogo com Nicodemo<sup>352</sup>. Shorrock identifica este paralelo, destacando o

---

<sup>349</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 331.

<sup>350</sup> Vide Jo 3,1-6.

<sup>351</sup> Vide Nonn. D.1.1-5. Shorrock, (*The Myth of Paganism, Nonnus, Dionysus and the World of late Antiquity*, Londres, Bristol Classic Press, 2011, p. 84) opta por traduzir o verso τὸν ἐκ πυρός ὑγρὸν δαίμας por “whom Zeus plucked wet from the fire” em vez de “whom Zeus lifted still moist from the fire”.

<sup>352</sup> Vide Nonn. P. 3.46-7.



facto de ambos terem nascido duas vezes, a primeira de uma mãe mortal e a segunda de um pai imortal<sup>353</sup>.

Na mesma linha de testemunhos tardios, temos o trabalho de Epifânio, bispo de Salamina. O autor cristão redigiu um trabalho apelidado de *Panarion* (em latim ficaria conhecido por *Adversus Haereses*), um compêndio de heresias que ameaçavam o cristianismo. Na sua obra, Epifânio descreve, logo após o capítulo que dedica a estimar a data de nascimento de Jesus, tradições pagãs que ocorriam no dia da Natividade. Segundo o autor, no *Coreum*, um grande templo dedicado a Cora em Alexandria, era celebrado o nascimento virginal de Aion. Os crentes presentes no templo passavam a noite a cantar hinos, acompanhados de flautas, até ao momento em que homens, carregadores de tochas, desciam a um santuário subterrâneo, emergindo com uma imagem de madeira. Segundo Epifânio, esse ícone teria o sinal de uma cruz incrustada em ouro na cabeça, em cada mão e em cada joelho. A imagem era depois levada em procissão em torno do templo, dando um total de sete voltas<sup>354</sup>.

Outra tradição é referente a Petra (que o autor identifica como a capital da Arábia, a Edom bíblica), na qual era celebrado o nascimento de Dusares, apelidado de “único filho de deus”. Segundo Epifânio, a mãe do deus é chamada Chaamu pelos árabes, nome que significa virgem<sup>355</sup>.

O importante destas tradições é o facto de ambas as divindades serem identificadas com Dioniso. Aion é uma divindade difícil de descrever, sendo normalmente associada ao tempo e à vida. Este é, efectivamente, o significado do seu nome em grego antigo, visto o termo *aión* significar vida, força vital<sup>356</sup>. A associação entre Aion e o tempo é explicada por Platão, que o define como a concepção de eternidade ideal, em contraste com Crono<sup>357</sup>. Não existem propriamente provas concretas do culto deste deus antes de do século I a.C., período para o qual encontramos uma estátua dedicada a Aion em Elêusis. Segundo Macchioro, na inscrição da estátua eleusina, Aion é descrito como

---

<sup>353</sup> Vide Robert Shorrock *op. cit.* p. 85.

<sup>354</sup> Vide Epif. *Pan.* 51.22.9.

<sup>355</sup> Vide Epif. *Pan.* 51.22.11.

<sup>356</sup> Vide Robert Parker, “Aion”, *OCD*, p. 48.

<sup>357</sup> Vide Doro Levi, “Aion”. *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 13/4, 1944, 274

Fanes ou como o Dioniso órfico<sup>358</sup>. No mesmo século, o deus parece ser associado a várias divindades e aos seus mistérios, incluindo os de Dioniso<sup>359</sup>.

Dusares (ou Dushara), uma das principais e mais antigas divindades dos Nabateus<sup>360</sup>, partilha associações semelhantes. Já no tempo de Heródoto se conhecia esta associação, visto o historiador ter afirmado que os Árabes conheciam apenas duas divindades: Dioniso e Urânia<sup>361</sup>. Hesíquio, no século V, afirmava o seguinte:

Dousares: Dionysus among the Nabataeans, as says Isidoros.<sup>362</sup>

O Isidoro aqui referido é tido como Isidoro de Cárax, que viveu no período augustano<sup>363</sup>. É possível então observar que, em Alexandria no século IV, um dos principais bastiões do cristianismo nesta época, existiam cultos, facilmente associados a Dioniso, que partilhavam traços muito comuns com a nova religião. O facto de os nascimentos de Aion e Dusares serem associados ao dia 25 de Dezembro e 6 de Janeiro, respectivamente, é bastante significativo, visto os dois dias serem associados à celebração da Natividade.

O estabelecimento de um dia para marcar o nascimento de Jesus foi uma questão complexa, visto desde cedo se ter perdido a noção de quando o Messias terá nascido. A estipulação do dia 25 de Dezembro, de acordo com o calendário Juliano, sendo o dia 6 de Janeiro para o calendário egípcio<sup>364</sup>, fomenta uma discussão baseada em duas opções: Jesus terá nascido de facto no dia do solstício de Inverno? Ou a escolha terá sido elaborada de modo a que o nascimento se agregasse a um dia de particular culto religioso?

Quanto à primeira hipótese, João Crisóstomo, contemporâneo de Epifânio, é o principal defensor. O apologista cristão tem como base argumentativa o nascimento de João Baptista, sendo estabelecido que o primo do Nazareno teria nascido a 24 de Junho, e Jesus seis meses depois, ou seja a 25 de Dezembro. Esta teoria está hoje completamente

---

<sup>358</sup> Vide Macchioro *op. cit.* p.352

<sup>359</sup> Vide G. W. Bowersock e Outros., *Interpreting Late: Antiquity Essays on the Postclassical World*, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 2001, p. 4.

<sup>360</sup> Vide Peter John Alpass, *The Religious Life of Nabataea*. Doctoral thesis, Durham University, 2011, p. 70.

<sup>361</sup> Vide Hdt. 3.8.

<sup>362</sup> Vide Peter John Alpass, *op. cit.* p. 51.

<sup>363</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>364</sup> Vide C. Smith, “Christmas and its Cycle”, James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 3, Washington, The Catholic University of America, 1967, p. 656.

ultrapassada<sup>365</sup>. João Crisóstomo assume que Zacarias, pai de João Baptista, seria o principal sacerdote do templo no dia do *Yom Kipur*, 24 de Setembro, sendo este o dia da revelação do nascimento do seu filho. João teria então nascido nove meses depois, por volta do dia 24 de Junho<sup>366</sup>. Esta, não só é uma base demasiado especulativa como também é uma leitura muito própria do Evangelho, no qual Lucas refere:

[...] ao sexto mês, o anjo Gabriel foi enviado por Deus a uma cidade da Galileia chamada Nazaré, a uma virgem desposada com um homem chamado José, da casa de David; e o nome da virgem era Maria<sup>367</sup>

João Crisóstomo assume que o sexto mês referido por Lucas é o sexto mês do ano e não o sexto mês da gravidez de Isabel. Isto não faz sentido, visto que no seguimento textual o anjo Gabriel afirma a Maria que a sua prima Isabel já estava no sexto mês de gravidez<sup>368</sup>. Seguindo a ordem de pensamento do apologista, tendo João Baptista nascido após uma gravidez usual de nove meses, tal faria com que Jesus, beneficiando de uma gravidez igualmente normal, nasceria três meses depois do seu primo, ou seja, por volta de 24 ou 25 de Setembro.

Está hoje assente na comunidade científica que o dia 25 de Dezembro terá sido escolhido para a celebração da natividade de Jesus, visto o solstício de Inverno ser tradicionalmente um dia de importância religiosa. Tinha sido, durante séculos, o dia das celebrações em honra de Saturno, divindade com muitas conotações dionisíacas, e mais tarde de Mitra. Este dia passou a ser reconhecido como o dia do nascimento solar, o *dies Natalis Solis Invicti*, em honra do deus oriental. O culto desta divindade ganhou especial preponderância a partir de 274, quando o imperador Aureliano investiu Mitra como o deus patrono do império. Menos de um século depois, encontramos a primeira referência ao nascimento de Jesus em Belém na *Depositio Martyrum*, a lista mais antiga de mártires cristãos. Esta lista foi inserida no *Chronographus Anni CCCLIV*<sup>369</sup>, um calendário ilustrado do ano 354, contudo a sua redacção é datada de 336<sup>370</sup>. Podemos então verificar que na época em que a celebração do nascimento de Jesus foi fixada no dia 25 de

---

<sup>365</sup> Vide Idem *ibidem*.

<sup>366</sup> Vide Idem *ibidem*.

<sup>367</sup> Vide Lc 1,26-27.

<sup>368</sup> Vide Lc 1,36.

<sup>369</sup> Disponível online em: [www.tertullian.org/fathers/chronography\\_of\\_354\\_12\\_depositions\\_martyrs.htm](http://www.tertullian.org/fathers/chronography_of_354_12_depositions_martyrs.htm). Consultado a 04/04/2015

<sup>370</sup> Vide C. Smith *op. cit.* p. 656.

Dezembro, a divindade mais importante para o Estado romano era especificamente cultuada no mesmo dia.

Terminando a análise dos nascimentos, falta destacar que tanto o filho do Deus dos cristãos como o filho de Zeus foram alvo de perseguições logo após o nascimento, que obrigou ambos a fugirem. Mateus relata como José foi avisado em sonhos para fugir para o Egito, de modo a escaparem à raiva de Herodes<sup>371</sup>. Dioniso, após nascer da coxa do seu pai, foi entregue a Ino e Átamas, reis de Órcomeno. Os monarcas foram aconselhados a disfarçar a criança com trajes femininos, de modo a ludibriar os ciúmes de Hera, solução que não teve resultados, visto a deusa, irada, ter enlouquecido Ino e o seu marido. O pequeno deus é depois levado pelo seu pai para Nisa, sendo deixado ao cuidado das ninfas<sup>372</sup>.

### 2.3.2 O Vinho

Ambas as figuras são especialmente conotadas com a uva, e parte das acções fantásticas realizadas pelos dois são directamente relacionadas com o vinho.

Nas *Bacantes* de Eurípides, as mulheres impregnadas de espírito dionisíaco tanto batiam com o tirso numa rocha fazendo fluir água, como repetiam o movimento, batendo no chão, fazendo brotar uma fonte de vinho<sup>373</sup>. Plutarco refere que Dioniso foi banhado numa nascente em Tebas, tendo a água, a partir desse momento, adquirido o sabor e a cor de vinho<sup>374</sup>. Pausânias conta um curioso acontecimento que ocorria durante um festival em Élis. Segundo o autor, três potes eram esvaziados por sacerdotes, na presença dos cidadãos, e encerrados dentro de um edifício. No dia seguinte os mesmos potes encontravam-se cheios de vinho, ainda que o selo, colocado no dia anterior, estivesse intacto<sup>375</sup>. Outro povo, os Ândrios (*Andrioi*), afirmavam que no festival anual em honra de Dioniso, era costume o vinho fluir do santuário da divindade<sup>376</sup>.

---

<sup>371</sup> Vide Mt 2,13-18

<sup>372</sup> Vide Pierre Grimal *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*, 5ª ed., Lisboa, Difel, 2009, pp. 121-22.

<sup>373</sup> Vide Eur. *Ba.* 707.

<sup>374</sup> Vide Plut. *Lys.* 28.4

<sup>375</sup> Vide Paus. 6.27.1.

<sup>376</sup> Vide Paus. 6.27.2.

Num mito preservado no romance de *Leucipe e Clitofonte*, um texto do século II d.C., Dioniso oferece vinho a um pastor, proveniente de Tiro, que desconhecia da existência de tal bebida. Segundo o romance, o deus grego era o “deus nacional”<sup>377</sup> dos Tírios. É interessante recuperarmos este passo:

Um dia, Dioniso visitou o tal pastor e este ofereceu-lhe tudo quanto a terra e os úberes das suas vacas produziam. Ora os Tírios bebiam a mesma bebida que os seus bois, porque ainda não existia o vinho de uva. Dioniso agradeceu ao pastor a sua amabilidade e estendeu-lhe a taça da amizade. E era vinho de verdade o líquido que ela continha. O pastor, depois de ter bebido, começou a dançar de prazer e disse para o deus: «Onde descobriste, estrangeiro, esta água cor de púrpura? Onde encontraste um líquido assim tão delicioso? Pois não é este que corre à superfície da terra. Porque se um desce até ao peito provocando uma delicada sensação de prazer, este então delicia o nariz mesmo antes de chegar à boca; e embora seja frio ao tacto, a verdade é que, quando corre pelo estômago abaixo, liberta, lá do fundo, um fogo de prazer.» Então Dioniso respondeu: «Isto é a água da minha colheira, isto é sangue de uva.» O deus levou o pastor a uma vinha, colheu um cacho de uvas, espremeu-o e, apontado para a vinha, disse: «Aqui está a água, acolá a fonte.» E, de acordo com a lenda dos Tírios, foi assim que o vinho surgiu entre os homens.<sup>378</sup>

A constante ligação entre vinho e água, fazendo referência ao sangue, é facilmente comparável com passos do NT, como as Bodas de Caná ou a Última Ceia. Estas semelhanças carregam ainda mais verosimilhança se tivermos em conta que Tiro se distancia pouco mais de sessenta quilómetros de Nazaré<sup>379</sup>. Ainda mais, a presença de Jesus neste espaço é relatada nos Evangelhos canónicos<sup>380</sup>. Courtney J. P. Friesen explorou os paralelos entre Dioniso e Jesus neste romance, chegando à seguinte conclusão:

Achilles Tatius's etiological myth of wine and its associated harvest festival in *Leuc. Clit.* 2.2 represent a particularly striking point of contact between Christianity and the Greek novel.<sup>381</sup>

---

<sup>377</sup> Vide *Leuc. Clit.* 2.2.

<sup>378</sup> Vide *Leuc. Clit.* 2.2.

<sup>379</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* p.122.

<sup>380</sup> Vide Mt 15,21; Mc 3,8; 7,24; Lc 6,17.

<sup>381</sup> Vide Courtney Jade Friesen, “Dionysus as Jesus: The Incongruity of a Love Feast in Achilles Tatius’s *Leucippe and Clitophon* 2.2”, *HTR* 107/2, 2014, p. 223.

Ao longo do artigo, o autor demonstra o interesse de Aquiles Tácio em convergir as temáticas cristãs e dionisiacas, sendo tal consistente com o discurso de vários apologistas cristãos da época, que conheciam bem estes paralelos entre Jesus e Dioniso<sup>382</sup>.

O vinho era identificado com o sangue de ambas as divindades, como veremos adiante. O acto de esmagamento da uva, de modo a produzir vinho, é associado à acção de matar o deus. Esta interpretação alegórica é aproveitada por Clemente de Alexandria, que caracteriza Jesus como o “le grande grappe, le Logos qui a été broyé pour nous”<sup>383</sup>. No segundo *Hino da Natividade* de Romano-o-Melodista, já no século VI, Maria responde da seguinte forma ao anúncio da crucificação feita por Jesus:

«O ma grappe, que les impies ne t’ecrasent pas!»<sup>384</sup>

Os passos mais relevantes que relacionam o Nazareno com vinho, além do episódio da transubstanciação, estão presentes no *Evangelho de João*: as bodas de Caná<sup>385</sup> e o passo em que Jesus afirma ser “a autêntica videira”<sup>386</sup>.

O primeiro passo, o do milagre de Jesus em Caná, é visto por alguns autores como uma tentativa de distanciamento do mundo judaico. A ausência de vinho sugere a limitação do judaísmo. O facto de Jesus encher de vinho os potes que eram destinados para a água, usada em rituais purificadores, faz suscitar uma leitura metafórica bastante plausível:

In this way traditional Jewish water is transformed into new Christian wine, even though the structures (i.e. the stone jars) remain the same. The fact that the new wine is acknowledged by the master of ceremonies as better wine than that which had been tasted before serves as a corroborating sign of the superiority of Christ.<sup>387</sup>

Contudo, apesar da plausibilidade da hipótese, há várias semelhanças entre o passo de João e a descrição de acontecimentos fantásticos associados a Dioniso, que levamos em conta. Como já referido, Eurípides descreve como as bacantes têm poder de

---

<sup>382</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 224.

<sup>383</sup> Vide Clem. Alex. *Paed.* 2.19.3. ὁ μέγας βότρυς, ὁ λόγος ὑπὲρ ἡμῶν θλιβεῖς. “O grande cacho, a Palavra que foi esmagada por nós”.

<sup>384</sup> Vide Rom. *II Nati.* 17. ὦ βότρυς μου, μὴ ἐκθλίψῳσί σε ἄνομοι “Ó meu cacho, que os ímpios não te espremam”

<sup>385</sup> Vide Jo 2,1-12.

<sup>386</sup> Vide Jo 15,1.

<sup>387</sup> Vide Robert Shorrock *op. cit.* p. 71.

fazer surgir água e vinho, apenas com a batida do tirso. A referência que Plutarco faz, de as águas da fonte em que Dioniso fora banhado adquirirem o sabor de vinho, cumpre as mesmas premissas que o milagre de Caná. Ainda mais semelhante é a descrição que Pausânias faz das festividades dionisiacas em Élis. O Evangelho poderá ter sido redigido antes do trabalho do geógrafo grego, contudo, as tradições que Pausânias descreve não foram instituídas seguramente no período em que ele as observou. O mais provável é que as celebrações em Élis tivessem séculos de existência já no tempo do periegeta. Assim sendo, tendo em conta que não sabemos basicamente nada do redactor do Evangelho, não temos por que excluir a possibilidade de ele ter conhecimento desta tradição.

Seguindo a teoria que defende que partes do NT foram redigidas como resposta a uma rivalidade Jesus-Dioniso<sup>388</sup>, vamos analisar este passo do ponto de vista da possibilidade de estarmos perante uma tentativa de proeminência cristã sobre a pagã.

Tanto o milagre de Élis como o das Bodas ocorrem durante celebrações. Pausânias refere três potes, enquanto no *Evangelho de João* estão referidas seis vasilhas de pedra, sendo especificado que levavam cerca de cem litros de água. O “milagre” dionisiaco ocorre durante a noite, num espaço fechado, longe do olhar do público. Jesus transforma a água em vinho no meio da celebração, perante os restantes convidados. Não só é observável por todos os presentes, como o chefe de mesa declara que aquele vinho era de qualidade superior ao que tinham bebido até ao momento. Expomos os elementos em oposição directa.

<b>Élis</b>	<b>Caná</b>
Dioniso não se encontra fisicamente no local	Jesus está presente na boda
Três potes vazios	Seis enormes vasilhas de pedra, que suportavam cerca de cem litros
O “milagre” ocorre durante a noite, num local fechado, sem observação directa do público	O milagre é realizado na presença de todos os convidados da boda, ocorrendo no momento, não sendo necessário um período de espera

<sup>388</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* p. 122

Os potes encontravam-se vazios, tendo ficado cheios de vinho	As vasilhas não foram simplesmente enchidas. Encontravam-se carregadas com água, sendo transformadas em vinho
Pausânias não faz referência à qualidade do vinho	Depois de ter sido provado pelo chefe de mesa, foi declarado que o vinho de Jesus era de qualidade superior

**Tabela 2**

Não podemos deixar de salientar que o trabalho de Pausânias não visa tratar a figura de Dioniso, apenas referir o que vê, ao contrário do evangelista. Contudo, o facto de este episódio constituir a afirmação joanina do carácter divino de Jesus é algo que se coaduna perfeitamente com a comparação aqui efectuada. O Nazareno, através de uma acção superior à de outro deus, afirma-se ele mesmo como superior. O seu vinho é superior ao que o precedeu. Neste ponto, o paralelo traçado com Dioniso parece-nos mais plausível do que a ligação com o judaísmo, ainda que ambas sejam hipóteses válidas. Devemos ainda salientar que foram descobertas em Élis duas lamelas douradas, que apenas nos referem dois nomes: Êuxena e Filomena<sup>389</sup>. Apesar de serem duas fontes paupérrimas em termos de informação, especialmente comparando com vários dos exemplares de lamelas douradas que possuímos, não deixam de ser evidências que relacionam Élis com Dioniso.

O outro passo representa Jesus fazendo uma analogia com vinho. A conclusão de Clemen, em 1908<sup>390</sup>, de que a expressão “Eu sou a autêntica videira”<sup>391</sup> não pode estar relacionada com Dioniso está hoje completamente ultrapassada.

A declaração de Jesus é afirmada de modo absoluto, sugerindo a negação de qualquer outra hipótese, além daquela que ele exprime. Ou seja, apenas Jesus pode ser identificado com a vinha. Todo o passo é marcado por analogias com a videira, sempre destacando a singularidade do Nazareno. Isto é lido por vários autores como uma intenção declarada do evangelista em dissociar Jesus de Dioniso. John Moles afirma que a expressão inclui a rejeição de Dioniso<sup>392</sup>. Richard Seaford vê nesta expressão uma

<sup>389</sup> Vide Fritz Graff, Sarah Iles Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife...* p. 32.

<sup>390</sup> Vide Carl Clemen, “Does the fourth Gospel Depend upon Pagan Traditions?”, *AJT*, 12/1, 1908, p.545.

<sup>391</sup> Vide Jo 15,1.

<sup>392</sup> Vide John Moles *op. cit.* p. 96.



resposta cristã, pelo menos à comunidade para a qual o Evangelho terá sido escrito, a uma disputa que existiria entre o culto de Dioniso e o de Jesus<sup>393</sup>.

A vinha era já representada, como símbolo cristão, nas pinturas das catacumbas<sup>394</sup> e em mosaicos do século IV, como os que decoram o mausoléu de Constantina, filha do imperador Constantino, hoje chamada de igreja de Santa Constança<sup>395</sup>. Já do século VI, um cálice de prata, proveniente de Antioquia, mostra Jesus rodeado de cachos de uvas<sup>396</sup>.

Tal como Seaford observa, a iconografia cristã poderá ter sido, em certa medida, influenciada pela cultura dionisíaca.

### 2.3.3 Morte, Ressurreição e Apoteose

The belief that Jesus did in fact rise from the death is the basis of the faith on the Christian community<sup>397</sup>

Tal como Arthur Darby Nock afirmou, a ressurreição é uma das bases fundamentais do cristianismo. O relato da morte de Jesus, e o consequente retorno à vida, é o fundamento da fé do crente, que acredita viver também além da morte. Contudo, quando procuramos comparar a morte das duas figuras em estudo, temos que ter um aspecto em mente: a morte de Dioniso foi, em tempos, tão real para os crentes como a morte de Jesus. De facto, Delfos era reconhecido como o local de sepultamento do deus, existindo mesmo ali um túmulo de Dioniso<sup>398</sup>. Assim sendo, se era assumido que o deus tinha morrido, mas na mesma cultuado, estava permanentemente presente a noção da ressurreição de Dioniso.

Existem diferenças no teor da morte das duas figuras que devem ser assinaladas. O sacrifício de Cristo é voluntário, o de Dioniso é forçado. A morte de Jesus é o acontecimento que permite a salvação dos homens; a do deus grego, na visão órfica, é a

---

<sup>393</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus....* p. 122.

<sup>394</sup> Vide Idem, *ibidem* p.127.

<sup>395</sup> Vide Idem, *ibidem*. Vide **Ilustração 27**

<sup>396</sup> Vide **Ilustrações 28, 29.**

<sup>397</sup> Vide Arthur Darby Nock *op. cit.* p. 105.

<sup>398</sup> Vide Vittorio Macchioro *op. cit.* p. 342.

marca do crime primordial que conduz ao castigo da alma. Zeus teria salvado o pequeno Dioniso, só tendo possibilidade de castigar os titãs após a destruição do seu filho. No entanto, é o Deus dos cristãos quem envia Jesus com o propósito do sacrifício do seu filho<sup>399</sup>.

As diferenças, além da crueza física da questão, o facto de ambos terem morrido, são marcantes o suficiente para que nem Clemente nem Arnóbio se coibam de relatar a morte de Dioniso<sup>400</sup>. Contudo, existem semelhanças igualmente assinaláveis.

O caso do Dioniso órfico é dotado de vários elementos que possibilitam uma associação a Jesus<sup>401</sup>, algo que não terá passado despercebido. Justino, escrevendo numa fase bastante diferente do cristianismo da de Clemente e Arnóbio, não se demora na descrição da morte de Dioniso, referindo apenas que o deus foi despedaçado membro a membro<sup>402</sup>. Se compararmos com a descrição feita por Arnóbio, é fácil de observar as diferenças:

[...] how Liber, when taken up with boyish sports, was torn asunder by the Titans; how he was cut up limb by limb by them also, and thrown into pots that he might be cooked; how Jupiter, allured by the sweet savour, rushed unbidden to the meal, and discovering what had been done, overwhelmed the revelers with his terrible thunder, and hurled them to the lowest part of Tartarus. As evidence and proof of which, the Thracian bard handed down in his poems the dice, mirror, tops, hoops, and smooth balls, and golden apples taken from the virgin Hesperides.<sup>403</sup>

Escrevendo no final do século III, início do IV, Arnóbio não se coíbe de relatar pormenorizadamente o mito de Dioniso, ao contrário do que Justino fez no século II. Tal acontece devido aos apologistas cristãos viverem em épocas muito diferentes, com necessidade de responderem a ameaças distintas. No tempo de Arnóbio, o cristianismo estava já bem firmado, tal como é observável pelo Edicto de Milão, em 313 d.C. Já Justino, encontrava-se numa situação de sobrevivência do cristianismo no seio de comunidades profundamente pagãs. O apologista escreveu numa época em que o cristianismo lutava por se afirmar perante o mundo helénico, utilizando estes paralelos com o interesse de melhor inserir o seu culto entre os Gregos. Para se defender, Justino afirmava que estas semelhanças eram acção de Satanás, não percebendo que a insistência

---

<sup>399</sup> Vide Miguel Herrero Jáuregui *Orphism and Christianity in Late Antiquity...* p. 331.

<sup>400</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 332.

<sup>401</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 330

<sup>402</sup> Vide Just. *IApol.* 21.

<sup>403</sup> Vide Arn. *Adv. Nat.* 5,19.

nestes assuntos acabaria por se tornar um forte argumento anticristão<sup>404</sup>. No seu caso, dar ênfase a paralelos como a morte de uma divindade seria uma acção potenciadora de gerar problemas. Mas ao mesmo tempo, Justino viu-se na necessidade de referir a ressurreição de Dioniso, o que demonstra que esse paralelo era já elaborado pelos chamados pagãos, a quem procurava converter<sup>405</sup>.

Ambas as divindades sofrem uma morte violenta. Zagreu é despedaçado pelos titãs, sendo o seu corpo devorado, salvando-se apenas o coração. Jesus é considerado criminoso, traído por um dos seus companheiros, aprisionado, motivo de gozo para os guardas<sup>406</sup>, condenado a carregar a cruz às costas e depois crucificado.

É curioso observar a descrição que Nono faz da reacção de Zeus à morte de Dioniso. Segundo o autor, o pai dos deuses, para além de ter fechado os titãs no Tártaro, incendiou toda a terra, de oriente para ocidente. Só depois de acalmar a sua raiva é que se arrependeu da sua acção, cobrindo, de seguida, toda a terra com chuva<sup>407</sup>. Esta noção de cataclismo aparece associada à morte de Jesus no *Evangelho de São Mateus*. Segundo o autor, após a morte de Jesus, houve um terramoto que chegou inclusivamente a danificar o templo e a fender as rochas, abrindo os túmulos de muitos santos, que ressuscitaram e entraram na cidade<sup>408</sup>. Em ambos os casos temos uma demonstração violenta da paixão do pai, perante a morte do seu filho.

Os dois não partilham apenas o facto de a morte ser violenta, mas de em ambos os casos ser marcada por aspectos sacrificiais. Dioniso é despedaçado, cozinhado e comido, tendo sido capturado na forma de um touro. A sua morte cumpre as premissas básicas do sacrifício, o abatimento e a consumpção de um animal<sup>409</sup>.

Jesus é um caso diferente de sacrifício, pois é uma acção voluntária. Segundo as Escrituras, o Nazareno tinha noção de como morreria, prevendo-o mais do que uma vez antes de ser aprisionado. Nas palavras dele, era necessário sofrer muito e ser morto, para depois ressuscitar<sup>410</sup>. Só através da sua morte é que o homem seria salvo. Logo, tal como no caso do sacrifício grego, a morte de Jesus tem um objectivo. Tal como o acto de matar e queimar a carne do animal o consagra aos deuses, também a morte de Jesus o permite

---

<sup>404</sup> Vide Miguel Herrero Jáuregui *Orphism and Christianity in Late Antiquity...* p. 330.

<sup>405</sup> Vide Just. *Dial.* 69.

<sup>406</sup> Vide Lc 22,63-65

<sup>407</sup> Vide Non. *D.* 6.206-248.

<sup>408</sup> Vide Mt 28,51-53.

<sup>409</sup> Vide Walter Burkert, *Religião e Mitologia...* p. 127.

<sup>410</sup> Vide Mc 8,31.

tornar-se mais do que um homem, pois só assim poderia ressuscitar.

O período pós-morte e pré-ressurreição pode ser encarado como um momento de catábase. Numa inscrição encontrada em Rodes, do tempo do Imperador Caracala, são referidas as duas catábases de Dioniso. Se um destes momentos é a descida aos infernos com o intuito de resgatar Sémele, o outro só se pode referir ao momento da destruição do deus, sendo esta a única fonte que o refere de forma directa<sup>411</sup>. Este padrão de morte sacrificial-descida aos infernos-ressurreição relembra o caso de Jesus<sup>412</sup>. Na primeira epístola de Pedro, o autor refere que, após a sua morte, Jesus foi “pregar aos espíritos que estavam prisioneiros, àqueles que outrora, no tempo de Noé, tinham sido rebeldes”<sup>413</sup>. Os dois casos têm óbvias semelhanças.

Além de partilharem o momento da ressurreição, tanto Dioniso como Jesus têm a capacidade de fazer com que alguém que tenha morrido retorne ao mundo dos vivos. Tal como referido, uma das catábases de Dioniso é associada a Sémele. Após ter conquistado o direito de subir ao Olimpo, o deus desceu ao inferno, para solicitar a Hades que libertasse a sua mãe. Perante o pedido, o deus do submundo acedeu com a condição de que Dioniso lhe desse algo de que gostasse particularmente. O deus cedeu-lhe então a murta, uma das suas plantas predilectas<sup>414</sup>. Com esta oferenda, Sémele retornou ao mundo dos vivos, sendo até divinizada, assumindo desde esse momento o nome de Tíone<sup>415</sup>.

Jesus teve hipótese de demonstrar capacidades semelhantes. Os sinópticos relatam o episódio em que Jesus ressuscita uma menina<sup>416</sup>. Mateus, no passo em que narra a morte de Jesus, conta como os túmulos se abriram e “muitos dos que pertenciam ao povo de Deus e tinham morrido, ressuscitaram e saíram dos túmulos”<sup>417</sup>. Todavia, aquele que será o passo mais conhecido deste milagre realizado por Jesus é o de Lázaro, apenas relatado por João<sup>418</sup>, segundo o qual o Nazareno ressuscitou um homem que estava morto havia quatro dias.

Tanto Dioniso como Jesus conhecem a ressurreição e consequente apoteose. Os cristãos tinham noção destas semelhanças, tal como comprovado por Justino. O apologista aborda o retorno à vida e ascensão do deus grego, quando argumenta que os

---

<sup>411</sup> Vide Miguel Herrero Jáuregui *Orphism and Christianity in Late Antiquity*...p. 49.

<sup>412</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>413</sup> Vide 1Pedro 3,19.

<sup>414</sup> Vide Pierre Grimal *op. cit.* p. 122.

<sup>415</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 414.

<sup>416</sup> Vide Mt 9,18-26; Mc 5,21-43; Lc 8,40-56.

<sup>417</sup> Vide Mt 27,52.

<sup>418</sup> Vide Jo 11,38-43.

poetas aproveitaram as profecias do AT para criar as suas fábulas<sup>419</sup>. Em ambos os casos, a ressurreição traz benefícios para a humanidade: só depois de reviver é que Dioniso trouxe o vinho para o mundo, considerado a alegria dos homens, e Jesus trouxe a salvação da humanidade. A subida aos céus assenta em premissas semelhantes. Só depois de cumprirem as suas missões que tinham enquanto homens é que poderiam ascender, ocupando o lugar que lhes era devido junto aos respectivos pais.

Dioniso insere-se claramente melhor nesta noção de sacrifício. Não nos podemos esquecer de que a forma como avaliamos o acto de tornar algo sagrado é o método grego, onde “sacrifícios sem o fogo são excepções conscientes e raras, e, inversamente, quase não há fogo sem o respectivo sacrifício.”<sup>420</sup> Do mesmo modo, não nos podemos olvidar que a morte de Jesus é um acontecimento histórico, ainda que em certos períodos a morte de Dioniso possa ter sido encarada do mesmo modo. Tal como Miguel Herrero Jáuregui verificou, os paralelos da morte entre o deus grego e o Nazareno são apenas possíveis ao nível literário<sup>421</sup>, principalmente tendo em conta a raridade que a morte de um deus constitui para os Gregos. Esta tradição possivelmente terá uma origem semita, como é observável nos casos de Baal e Adónis. Contudo, conforme observaremos até ao final desta dissertação, talvez baste uma descrição resumida para a maioria dos indivíduos associar automaticamente as duas figuras.

#### **2.3.4 Deuses que viajam, Deuses que curam**

Outro paralelo que podemos traçar é o de as duas divindades serem marcadas por uma certa errância viajante. Tanto Dioniso como Jesus tem a necessidade de se mover constantemente. Dioniso, logo após o nascimento, é obrigado a fugir para Orcómeno e depois para Nisa, na Ásia. Já adulto, e depois de ter enlouquecido por intervenção de Hera, Dioniso vagueia pelo Egipto e pela Síria, regressando depois à Frigia, onde é curado por Cíbele e é iniciado nos cultos místicos. O deus passa depois pela Trácia, onde se dá o episódio com o rei Licurgo, indo depois para a Índia, numa expedição em parte militar, regressando depois à Grécia, especificamente a Tebas, onde se desenrola ao enredo das

---

<sup>419</sup> Vide Just. *1Apol.* 54; *Dial.* 69.

<sup>420</sup> Vide Walter Burkert, *Religião e Mitologia*.... p. 136.

<sup>421</sup> Vide Miguel Herrero Jáuregui *Orphism and Christianity in Late Antiquity*... p. 334.

*Bacantes*. Dioniso partiu depois para Argos, onde enlouquece as filhas do rei Preto, querendo de seguida dirigir-se a Naxos acabando por ser enganado pelos piratas tirrenos, episódio narrado por Ovídio<sup>422</sup>. Só depois de todas estes episódios é que Dioniso comprovaria o direito ao seu estatuto divino e ascenderia aos céus<sup>423</sup>. Obviamente, estes dados estão espalhados por diferentes tradições mitológicas referentes ao deus, não existindo uma fonte, como os evangelhos, que compile toda a informação sobre Dioniso.

A errância é algo comum aos Evangelhos, no que diz respeito à vida de Jesus, sendo as suas viagens restritas a um espaço bastante mais circunscrito. Segundo o *Evangelho de Mateus*, em criança, Jesus fora obrigado a fugir para o Egipto, regressando apenas após a morte do rei Herodes-o-Grande. Após entrar na vida adulta, e de ter sido baptizado nas margens do Jordão, Jesus abandona Nazaré para ir viver para Cafarnaum, sendo nesta cidade que começou a pregar. Junto ao lago da Galileia, o Nazareno conheceu os seus primeiros discípulos, partindo depois para pregar por toda essa região. Jesus regressa depois a Nazaré, onde é mal recebido. Ele prega depois na região de Genesaré, em Tiro e Sídon. De seguida, Jesus viaja para os lados de Magadã (ou Magdala), para a cidade de Cesareia de Filipe, para a Judeia e entra em Jerusalém. Já depois de morto e ressuscitado, o Nazareno regressa à Galileia<sup>424</sup>.

Em ambos os casos, as viagens são complementos do meio necessário para atingir o fim comum aos seus percursos mortais, a ascensão aos céus ou apoteose. No caso de Dioniso, as viagens são sinais das suas aventuras, que acabariam por comprovar o seu valor sobre-humano. No caso de Jesus, é a forma de transmitir a palavra de Deus.

Justino, no diálogo com Trifão, dá conta dos debates que existiam na sua época e que valem a pena recuperar:

For when they tell that Bacchus, son of Jupiter, was begotten by [Jupiter's] intercourse with Semele, and that he was the discoverer of the vine; and when they relate, that being torn in pieces, and having died, he rose again, and ascended to heaven; and when they introduce wine into his mysteries, do I not perceive that [the devil] has imitated the prophecy announced by the patriarch Jacob, and recorded by Moses? And when they tell that Hercules was strong, and travelled over all the world, and was begotten by Jove of Alcmene, and ascended to heaven when he died, do I not perceive that the Scripture which speaks of Christ, 'strong as a giant to run his race,' has been

---

<sup>422</sup> Vide Ovi. *Met.* 3.581 e seguintes.

<sup>423</sup> Vide Pierre Grimal *op. cit.* p. 122.

<sup>424</sup> Vide Mt 3,13-17; 4,13; 4,18; 4,23; 8,28; 13,53-58; 14,34-36; 15,21; 15,29; 15,39; 16,13; 19,1; 21,10; 28,10.

in like manner imitated? And when he [the devil] brings forward Æsculapius as the raiser of the dead and healer of all diseases, may I not say that in this matter likewise he has imitated the prophecies about Christ?<sup>425</sup>

Justino refere que um dos pontos de comparação entre Jesus e Hércules era esta errância viajante. Como é possível observar no mesmo passo, o apologista refere que o Nazareno era comparado a Dioniso pelo facto de ambos terem morrido, ressuscitado e ascendido aos céus, e com Asclépio, por também levar novamente vida aos mortos e ter a capacidade de curar qualquer doença. O testemunho de Justino demonstra que, no século II d.C., estes eram traços comuns que promoviam analogias na mente dos indivíduos que os apologistas procuravam converter. Contudo, é curioso observarmos que praticamente todas as referências que o apologista faz se encaixam em Dioniso.

Em relação a Héracles/Hércules, Justino refere as muitas viagens do herói, a sua força e o facto de aquele herói greco-romano ser fruto da relação de um deus com uma mortal. A questão da gestação é directamente comparável com as referências que o apologista faz de Baco: também neste caso ambos são fruto da relação de um deus e uma mortal. A questão da errância viajante de Dioniso já foi aqui explicada. A força é o ponto em que se afastam um pouco mais, visto esta ser a principal característica de Hércules, ao ponto de o seu verdadeiro nome, Alceu ou Alcides, evocar a ideia de força física, ἄλχις<sup>426</sup>. Esta característica é marcada desde o nascimento, como no mito em que Hércules aperta o seio de Hera com tamanha violência que magoa a deusa, ou quando mata as serpentes que a deusa tinha enviado para o matar. Sem esta força sobre-humana, o herói não teria conseguido realizar os trabalhos de que fora incumbido com êxito. Esta característica não é tão marcante em Dioniso, onde a sua astúcia muitas vezes se revela um traço mais importante. Contudo, o deus não é desprovido de força bruta. O êxito do empreendimento militar de Dioniso na Índia é um exemplo desta característica, submetendo regiões pela força das armas. Ele participou também na luta contra os Gigantes, derrotando Êurito com um golpe de tirso<sup>427</sup>. Todavia, ao longo do seu percurso Dioniso tem mais demonstrações do seu poder do que de força bruta propriamente dita, algo à semelhança de Jesus, cuja pujança física nunca é realçada.

---

<sup>425</sup> Vide Just. *Dial.* 69.

<sup>426</sup> Vide Pierre Grimal *op. cit.* p. 205.

<sup>427</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 122.

Em relação a Asclépio, Justino refere a capacidade de ressuscitar os mortos e de curar todas as doenças. Em relação à primeira, Dioniso foi capaz do mesmo, resgatando a sua mãe Sêmele do inferno, além de ele próprio ressuscitar. Quanto à capacidade de cura, na tradição clássica não é algo tão característico do deus do vinho como é de Asclépio e mesmo de Jesus. Contudo, reconhece-se a Dioniso pelo um momento que merece ser mencionado. No mito relacionado com a instituição do festival das Grandes Dionísias, em Atenas, é contado que um homem chamado Pégaso, provavelmente um sacerdote do culto do deus, trouxe uma estátua de Dioniso. Contudo, a imagem não teria sido bem recebida, sendo os Atenienses castigados com uma doença, da qual seriam libertados após fabricarem falos em honra do deus<sup>428</sup>. Temos então um momento no qual Dioniso tem a capacidade de curar uma epidemia, ainda que provocada por ele<sup>429</sup>. Curiosamente, esta noção de intencionalidade de causa para demonstração de poder é também encontrada em Jesus. No caso de Lázaro, após receber a notícia da doença do seu amigo, o Nazareno responde da seguinte forma:

“Essa doença não é de morte, mas sim para mostrar o poder de Deus. Por ela vai Deus manifestar a glória de seu Filho.”<sup>430</sup>

Se optarmos por uma leitura literal das palavras de Jesus, podemos interpretar que a doença que afligia Lázaro era propositadamente causada por Deus, para o seu filho ter a capacidade de mostrar o seu poder ao povo.

---

<sup>428</sup> Vide Isabel Castiajo *O Teatro Grego em Contexto de Representação*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012, p. 20

<sup>429</sup> Vide Arthur Pickard-Cambridge, *The dramatic festivals of Athens*, Oxford, Clarendon, 1969, p. 57. O autor salienta que esta tradição é relatada pelo escoliasta de Aristófanes (Schol. Ar. Ach. 243).

<sup>430</sup> Vide Jo 11,4.



<b>Características de Hércules, segundo Justino</b>	<b>Mitos de Dioniso</b>	<b>Características de Asclépio, segundo Justino</b>	<b>Mitos de Dioniso</b>
Filho de um deus, Júpiter, e de uma mortal, Alcmena (Just. <i>Dial.</i> 69).	Filho de um deus, Zeus, e de uma mortal, Sémele (E. <i>Ba. passim</i> ; Apollod. <i>Bibl.</i> 3.4.3).	Ressuscita os mortos (Just. <i>Dial.</i> 69).	Resgatou a sua mãe, Sémele, do Inferno (Diod. 4.25).
A sua força tremenda é uma das características mais realçadas do herói (Just. <i>Dial.</i> 69).	Liderou uma campanha militar que logrou a conquista da Índia (Str. <i>Geog.</i> 11.5.5; Paus. 10.29.4).  Participou na guerra com os Titãs, derrotando Êurito (Apollod. <i>Bibl.</i> 1.6.2).  Fez a casa de Penteu cair (E. <i>Ba.</i> 580 e ss).	Capacidade de curar qualquer doença (Just. <i>Dial.</i> 69).	Livra os atenienses de uma epidemia, que ele próprio tinha lançado (Schol. Ar. <i>Ach.</i> 243).
Viajou por todo o mundo (Just. <i>Dial.</i> 69).	Viajou por todo o mundo (E. <i>Ba.</i> 1-20).	<b>Tabela 3</b>	

Outro momento interessante de analisar é o relato da prisão de Jesus. No momento em que é traído por Judas, os discípulos demonstraram desejo de defender o Mestre com as suas espadas. Um deles, Simão Pedro, segundo o relato de João, não espera pela ordem de Jesus e ataca o criado do chefe dos sacerdotes, um homem chamado Malco, cortando-lhe a orelha direita. Perante a demonstração de violência, o Nazareno ordena aos discípulos que parem, passando de seguida a sua mão pela ferida do homem, curando-o<sup>431</sup>. Este é, efectivamente, o último milagre de Jesus antes da ressurreição.

A questão mais curiosa subjacente a este passo é o porquê de Pedro, um pobre pescador da Galileia, ter uma espada? De facto, o apóstolo só estava armado por ordem

<sup>431</sup> Vide Mt 26,47-56; Mc 14,43-50; Lc 22,47-53; Jo 18,1-14.

do Mestre. No momento da Última Ceia, Jesus ordena aos seus discípulos que comprem uma espada, e que quem não tenha posses para o fazer que venda a sua capa para adquirir a arma<sup>432</sup>. Este passo tem suscitado várias interpretações. Dale Martin sugere que o facto de os seus discípulos estarem armados terá sido um ponto crucial para a detenção de Jesus<sup>433</sup>. Jacques Ellul considera ridícula a ideia de lutar com apenas duas espadas, defendendo que a acção do Nazareno escondia a intenção de cumprir a profecia de Isaías<sup>434</sup>, segundo a qual o Messias teria de ser considerado criminoso<sup>435</sup>. Apesar da plausibilidade da afirmação de Ellul, podemos também ressaltar que a situação de Jesus não sofreria grande alteração mesmo que todos os discípulos estivessem armados. A Páscoa era a época mais preocupante em Jerusalém, em termos de segurança, e seguramente que existiria um reforço de forças romanas na cidade. Na mesma linha de pensamento, podemos questionar: que êxito poderiam ter os apóstolos em combate, sendo eles homens nada versados na arte da guerra, frente à multidão que gritava a favor da crucificação de Jesus e da libertação de Barrabás?

Independentemente do sentido da acção do Nazareno, ela adequa-se à linha que estávamos a tentar analisar. Jesus possibilitou o acto violento de Pedro, conseguindo dessa forma demonstrar novamente o seu poder, ao curar Malco.

Ao referirmos os momentos em que Dioniso é relacionado com episódios de cura, centramo-nos simplesmente numa análise dos mitos do deus da época clássica. Contudo, na análise da obra de Nonno de Panópolis encontramos vários exemplos. Na epopeia dionisiaca, o deus cura Ino, que tinha sido enlouquecida por Hera<sup>436</sup>, a ressurreição de Ampelo<sup>437</sup> e de Estáfiro<sup>438</sup>, a cura de um cego<sup>439</sup>, a cura dos filhos de Areto<sup>440</sup>, entre outros<sup>441</sup>. Como David Hernández de la Fuente ressalva, existe um Dioniso diferente

---

<sup>432</sup> Vide Lc 22,35-38.

<sup>433</sup> Vide Dale Martin, “Jesus in Jerusalem: Armed and Not Dangerous”, *Journal for the Study of the New Testament*, 37/1, 2014, pp. 3-24.

<sup>434</sup> Vide Is 53,12.

<sup>435</sup> Vide Jacques Ellul, *Anarchy and Christianity*, Grand Rapids, MI, Eerdmans Publishing Company, 1991, p.64.

<sup>436</sup> Vide Non. D. 9.276-280.

<sup>437</sup> Vide Non. D. 12.188-192.

<sup>438</sup> Vide Non. D. 19.178-180.

<sup>439</sup> Vide Non. D. 25.287.

<sup>440</sup> Vide Non. D. 26.285-290.

<sup>441</sup> Para uma análise detalhada destes passos ver David Hernández de la Fuente, “Parallels between Dionysos and Christ in Late Antiquity: Miraculous Healings in Nonnus’ Dionysiaca” A. Bernabé, M. Herrero de Jáuregui, A. Jiménez San Cristóbal, R. Martín Hernández (eds.) *Redefining Dionysos*, Berlin, De Gruyter, 2013, pp. 464-487. Konstantinos Spanoudakis (“The Resurrections of Tylus and Lazarus in

antes e depois de Nono<sup>442</sup>, deixando de existir o deus cruel descrito por Eurípides, para dar lugar uma figura paralela à divindade mais importante da época: Jesus. Nas suas duas obras, Nono procura aproximar as duas figuras, mesmo utilizando vocabulário semelhante quando trata Dioniso na epopeia e Jesus na Parafrase. Tendo analisado diferentes paralelos entre o deus grego e a divindade cristã, especialmente as correlações observáveis na iconografia e nas obras de Nono, de la Fuente chegou à seguinte conclusão:

In short, for Nonnus, Dionysos is a character partly modelled upon the biographic-mythical pattern of Christ, and not only upon stories characteristic of pagan mythology. The fact that he composed as well a theologically learned *Paraphrase* of the Gospel of John, added to the parallel treatment and descriptions of the mythical heroes Dionysos and Christ and of their miraculous deeds, seems to equate both divinities in Nonnus' work. Also, in light of the iconographic evidence and that from Greek literature of Late Imperial times, we will be predisposed to better understand one of the most interesting transitional chapters between the ancient and the medieval worlds – the definite struggle between Christianity and paganism, and the syncretism between both religions – exemplified in an always-changing god, who has survived throughout history revisited, redefined and reused in Western arts, letters and thinking: Dionysos.<sup>443</sup>

---

Nonnus of Panopolis (Dion. XXV, 451–552 and Par. Λ)”, D. Lauritzen, M. Tardieu (eds.), *Le voyage des légendes. Hommages à Pierre Chuvin*, Paris 2013, pp. 191–208. ) explorou o passo de Icário das *Dionysiaca* (47.1-264), demonstrando que Nono procurou identificar o pai de Erígone com Jesus, atribuindo a Dioniso um episódio de paixão semelhante ao que acontece nos relatos bíblicos em torno do Nazareno. Noutro artigo, (“Icarius Jesus Christ. Biblical Narrative and Dionysiac Passion in Nonnus' Icarius Episode (Dion. 47,1–256)”, *WSt*, 120, 2007, pp. 35–92.) Spanoudakis cruzou os relatos da ressurreição do companheiro de Dioniso e da ressurreição de Lázaro, na epopeia dionisíaca e na *Parafrase*, respectivamente. Os dois artigos são bem-sucedidos em mais uma vez demonstrar a intencionalidade do autor destas obras em aproximar as duas divindades.

pp. 473-479.

<sup>442</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 483.

<sup>443</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 484.

## **3 Os seus Cultos**

### 3.1 Mistérios de Dioniso

«Oh!

*Bem-aventurado o ditoso  
que conhece os mistérios divinos,  
purifica a sua vida,  
participa com toda a alma no tíaso  
faz as bacanais nas montanhas  
com santas purificações,  
celebra as orgias de Cíbele,  
a grande mãe,  
e, brandindo o tirso,  
coroadado de hera,  
presta culto a Diónisos*

*Ide, Bacantes, ide, Bacantes,  
das montanhas da Frígia  
para as espaçosas  
ruas da Hélade!  
Trazei Brómio, deus filho de um deus,  
Diónisos! Trazei Brómio!»*

E. Ba. 73-86

Ἄνωθεν ἐπιθεωρεῖν ἀγέλας μυρίας καὶ τελετὰς μυρίας

Contemplate, as from some height, the innumerable herds; and innumerable religious rites<sup>444</sup>

Aur. 9.30

---

<sup>444</sup> “Contemplai a partir das alturas, as inúmeras manadas; e inúmeros rituais”

### 3.1.1 Cultos Mistéricos

Os cultos místéricos constituem uma temática constantemente explorada, muito devido à atração pelo desconhecido. De modo a explorarmos com o devido fundamento os cultos dionisiacos, devemos primeiro começar por assentar os aspectos constituintes de um culto místico.

A proliferação deste género de culto é notada principalmente no período helenístico. As conquistas de Alexandre criaram novas linhas de contacto entre as *poleis* gregas e outras civilizações, tornando divindades da Anatólia, Ásia, África e Índia conhecidas para os Gregos<sup>445</sup>. Com o desenvolvimento da filosofia, assistimos à formulação de dúvidas quanto às supostas acções dos deuses olímpicos, ao ponto de a sua existência ser posta em causa<sup>446</sup>. Esta evolução do pensamento pode ter proporcionado alguma descrença na religião tradicional, sendo que os mistérios preenchiam a necessidade de uma vivência religiosa mais profunda.<sup>447</sup>

*Mystêria* surge primeiro associado aos cultos eleusinos<sup>448</sup>. O substantivo grego aplicado no plural é mais tarde traduzido para latim como *initia*, de onde deriva a nossa «iniciação»<sup>449</sup>. As teorias mais recentes procuram associar o termo com o verbo hitita *munnae*, que traduz a noção de esconder ou afastar do olhar<sup>450</sup>. Esta constitui uma das características mais vincadas deste género de culto, em que o secretismo imperava. O termo não se manteve unicamente associado ao caso de Elêusis, sendo utilizado para definir os outros cultos desta índole. Além de *mystêria* eram também usados termos como *teletê* e *orgia* para os definir<sup>451</sup>.

*Teletê* deriva de *telein*, que significa “cumprir”, e expressa o cumprimento de uma acção, não tendo que ser necessariamente religiosa<sup>452</sup>. Contudo, desde muito cedo que este termo foi conotado com actividade religiosa, sendo usado para referir qualquer género de cerimónia ou culto, não sendo necessariamente místico<sup>453</sup>. Píndaro utiliza

---

<sup>445</sup> Vide Carlo Provanzano, *The Mysteries of Mithra: Tracing syncretistic connections to the Ancient Near East*, Thesis presented to the Faculty of California State University Dominguez Hills, in partial fulfillment of the requirements for the Degree of Master of Arts in Humanities, 2009. p. 6.

<sup>446</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>447</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>448</sup> Vide Jan Bremmer, *op. cit.* p. VII.

<sup>449</sup> Vide Idem *ibidem*.

<sup>450</sup> Vide Idem *ibidem*.

<sup>451</sup> Vide Idem *ibidem*.

<sup>452</sup> Vide Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, *Rituales Órficos...* p. 11.

<sup>453</sup> Vide Idem, *ibidem*.

este termo para se referir aos primeiros Jogos Olímpicos<sup>454</sup> e Eurípides para definir as festividades do *Choes*, o segundo dia do festival das Antestérias em Atenas<sup>455</sup>. Ana Isabel Jiménez San Cristóbal define como melhores traduções “cerimónia”, “celebração ritual” ou simplesmente “ritual”, visto estas conseguirem albergar a totalidade do sentido do termo<sup>456</sup>.

A investigação dos dias de hoje é marcada pelo cuidado na análise destes cultos, não procurando albergá-los todos sob a mesma definição, mas sim sendo explorados de modo singular<sup>457</sup>. Estes cultos normalmente partilham a necessidade de secretismo e de um ritual de iniciação emocionalmente expressivo<sup>458</sup>. Jan Bremmer acrescenta ainda o carácter voluntário, a *performance* nocturna, a purificação preliminar, a obrigação de pagar para participar, promessas de recompensas nesta vida e na outra, e o facto de os mistérios mais antigos estarem situados fisicamente a distâncias variáveis da *polis* mais próxima. Com a excepção do culto de Mitra, todos os cultos conhecidos seriam relativamente abertos à presença de crentes de ambos os sexos<sup>459</sup>.

O seguinte excerto de Bremmer é uma boa síntese da discussão:

The fact that the Greeks and Romans called all these rituals *Mystêria* suggests that they saw above all similarities, whereas we moderns might be inclined to stress the differences.<sup>460</sup>

Richard Seaford logra também uma definição sintética, mas bem elaborada, da essência dos cultos mistéricos:

Mystery-cult involves the incorporation (or ‘initiation’) of an individual into a real or imagined group which belongs at least in part to the next world. The initiand chooses to undergo a secret and frightening ritual that consist of a transition from the anxious ignorance of the outsider, through an experience that might be like death and that involves revelation (sometimes of sacred objects), into a new blissful state as an insider (initiate). As a pre-enactment of death, it might remove (as do modern near-death experiences) the fear of death.<sup>461</sup>

---

<sup>454</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 12; Pi. O. 53.

<sup>455</sup> Vide Idem, *ibidem*; Eu. IT. 959.

<sup>456</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 14.

<sup>457</sup> Vide Jan Bremmer *op. cit.* p. XII.

<sup>458</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>459</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>460</sup> Vide Idem *ibidem* p. XIII.

<sup>461</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* p. 49.

Como o próprio autor admite, uma definição deste género não pode conter a totalidade dos cultos que existiam<sup>462</sup>. No entanto, é uma definição em que os cultos de Dioniso e Elêusis se encaixam, sendo que ambos partilham elementos comuns<sup>463</sup>. O autor traça uma interessante cronologia das fontes relacionadas com o culto báquico, que procuraremos seguir.

A fonte mais antiga que refere cultos mistéricos é o chamado *Hino Homérico a Deméter*, composto entre 650-550 a.C.<sup>464</sup>. Contudo, o texto é relacionado com os mistérios de Elêusis. Em relação aos mistérios de Dioniso, não existe propriamente uma cronologia estipulada. Como Ana Isabel Jiménez San Cristóbal refere, é muito difícil estabelecer limites precisos entre dionisismo, orfismo, pitagorismo e os mistérios de Elêusis<sup>465</sup>. Por exemplo, Heródoto e Eurípides, no século V a.C., relacionam os cultos de Dioniso e o orfismo<sup>466</sup>, contudo nas *Bacantes* parece que esta ligação já não é realizada por Eurípides. Segundo Jan Bremmer, isto é explicado por em meados do século V a.C., ter existido uma espécie de conversão do culto mistérico de Dioniso e dos rituais órficos<sup>467</sup>, tornando-se identificáveis como se fossem a mesma coisa. Contudo, apesar de esta aglutinação ser observável, não significa que os rituais mistéricos de Dioniso não tenham sobrevivido à chegada do orfismo. Isto é observável em certas lamelas de ouro e na continuidade de confrarias de ménades, dedicadas ao culto estático do deus, como analisaremos mais adiante.

Neste capítulo, tentaremos discernir o que é estritamente báquico e o que é já fruto da doutrina órfica, contudo, começaremos por tentar estabelecer, na medida do possível, uma cronologia para os mistérios de Dioniso. Tentaremos demonstrar as várias evidências físicas que do culto que possuímos, de modo claro, apesar de o grande numero de fontes e a sua dispersão por todo o mundo grego dificultarem esta intenção. Outro aspecto gerador de dificuldade é o de o culto de Dioniso estar em constante alteração, ao ponto de certas confrarias báquicas poderem ser estudadas individualmente. Como Burkert ressaltou, “[...] Não é mera coincidência o facto de a rebelião e a revolução fazerem parte

---

<sup>462</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>463</sup> Vide Idem, *ibidem*, p. 50.

<sup>464</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 51.

<sup>465</sup> Vide Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, “Orfismo y Dionisismo”... p. 697.

<sup>466</sup> Vide Idem, *ibidem* pp. 697-98; Hdt 2,81; E. *Hipp.* 952 ss.

<sup>467</sup> Vide Jan Bremmer *op. cit.* p. 73.



da essência deste deus.”<sup>468</sup>. Ainda hoje o mundo dos mistérios de Dioniso não está completamente desvendado, tal como Jan Bremmer refere:

The world of early Orphism has been much elucidated in recent decades thanks to the new discoveries, yet the Orphic-Bacchic Mysteries remain rather inscrutable. Not every ancient Mystery is wholly mysterious, but the light in their darkness remains a dim and flickering flame.<sup>469</sup>

### 3.1.2 Origem e dispersão

Those who yield to the divine madness of Dionysiac possession are the truly sane, while those who resist the holy insanity are truly insane. Those who accept the call of the god and surrender to the temporary possession suffer no harm, while those who struggle against the god invoke a second level of possession far more dangerous than the first. It is insane to be sane, sane to be insane.<sup>470</sup>

A génese dos cultos de Dioniso não está, ainda hoje, propriamente bem definida. Jan Bremmer aponta a Ásia Menor, as ilhas adjacentes e a costa do Mar Negro, como o espaço geográfico mais provável da origem dos mistérios<sup>471</sup>. Contudo, mesmo tendo em conta a plausibilidade deste argumento, o mesmo autor admite que definir uma cronologia para esta origem é deveras complicado. Por exemplo, até bem recentemente a simples existência de mistérios báquicos, antes da época helenística, era um tema controverso no meio científico<sup>472</sup>.

Não é feita nenhuma menção aos rituais báquicos nos Poemas Homéricos. Tal acaba por não ser surpreendente pois, tal como já tivemos oportunidade de abordar, Homero tende a excluir Dioniso<sup>473</sup>. Isler-Kerényi lança a hipótese de um vaso ático, datado de 650 a.C., que representa Sémele e o seu filho, apresentar traços que sugerem

---

<sup>468</sup> Vide Walter Burkert, *Religião e Mitologia...* p. 553.

<sup>469</sup> Vide Jan Bremmer *op. cit.* p. 80.

<sup>470</sup> Vide Ross S. Kraemer *op. cit.* p. 67.

<sup>471</sup> Vide Jan Bremmer *op. cit.* p. 100.

<sup>472</sup> Vide Walter Burkert “Bacchic *Teletai* in the Hellenistic Age”, Thomas H. Carpenter and Christopher A. Faraone (ed.), *Masks of Dionysus*, New York, Cornell University Press, 1993, p. 260.

<sup>473</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* p. 51.

ligação aos mistérios<sup>474</sup>. Certos elementos dos mistérios de Dioniso poderiam ser tão antigos quanto a celebração das Antestérias. Pausânias refere que Onomácritos terá composto *orgias* de Dioniso. No conceito antigo, *orgia* é um termo que significa ritual extático, podendo também ser usado para fazer uma referência específica a algum objecto utilizado no seio do ritual<sup>475</sup>. Ou seja, é uma palavra utilizada para se referir, maioritariamente, aos rituais místicos, independentemente de no seio do culto existir alguma componente sexual. A noção que temos hoje de orgia, um grupo de pessoas reunido com o intuito de praticar sexo entre eles, é mais tardio, derivando, contudo, da noção perjorativa que o cristianismo tinha destes rituais antigos. Contudo, ainda nos séculos VI-VII d.C., vemos que existe a relação entre o termo antigo e cultos sagrados. Isidoro de Sevilha, nas suas *Etymologiae*, refere que a tradução latina de *orgia*, é *caerimonia*, que significa “cerimónias”<sup>476</sup>. Portanto, vários séculos depois do início do cristianismo, ainda existia conhecimento de que este termo derivava da vivência religiosa.

Nesta composição de Onomácritos, teriam sido aproveitados os nomes dos titãs que Homero referira, inserindo-os no ciclo mitológico de Dioniso, tornando-os nos autores dos sofrimentos do deus<sup>477</sup>. Onomácritos é normalmente associado ao final do século VI<sup>478</sup>, portanto não muito distante do vaso que Isler-Kerényi aborda.

Como Seaford ressaltou, certas actividades dos rituais místicos poderiam pertencer ao calendário da *polis*. A ligação entre os mistérios de Elêusis e a cidade de Atenas é o melhor exemplo disto mesmo. No segundo dia do festival das Antestérias em Atenas, acontecia um dos eventos mais singulares da vivência de religiosidade pública: a encenação do casamento de um deus. A partir do momento em que o deus entrasse na cidade, a *Basilinna*, a mulher do arconte *Basileus* era considerada sua prometida, sendo preparada por catorze *gerairai*, as veneráveis, ou seja mulheres mais velhas, as anciãs, cujo juramento estava essencialmente ligado às obrigações conotadas com o ritual do *hierós gámos*. Estas veneráveis tinham que auxiliar a *Basilinna* nos ἀπρήτα ιερά, «rituais místicos»<sup>479</sup>. Nas Leneias também parece ter existido um ritual secreto, contudo não

---

<sup>474</sup> Vide Isler-Kerényi, *Dionysos in Archaic Greece: An Understanding through Images*, Leiden, Brill, 2007, pp. 165-171.

<sup>475</sup> Vide Theodor Heinze, “Orgia”, Hubert Cancik, Helmut Schneider (eds.), *Brill’s New Pauly: Encyclopaedia of the Ancient World*, vol. 10, Leiden, Brill, 2007, pp. 202-203.

<sup>476</sup> Vide Isid. *Etym.* 6.19.36.

<sup>477</sup> Vide Paus. 8.37.5

<sup>478</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* p. 51.

<sup>479</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 71.

temos nenhuma informação que nos elucide acerca dele<sup>480</sup>. Não era apenas em Atenas que festividades públicas se misturavam com rituais místéricos. Plutarco e Pausânias referem celebrações realizadas nas cidades de Sicião e Briseas que apresentam traços místéricos, sendo reconhecido que se tratavam de tradições antigas que haviam sobrevivido ao passar dos séculos.

Todavia, a menção efectiva mais antiga aos cultos dionisiacos é de Heraclito de Éfeso, geralmente datada por volta do ano 500 a.C.<sup>481</sup> Neste fragmento, é feita referência a *bakkhoi*, *lênai* e *mystai*, sendo também o primeiro documento em que encontramos o termo *mystêria*. Não existindo mistérios públicos em Éfeso, Heraclito deveria estar a referir-se a cultos privados<sup>482</sup>.

Num túmulo em Ólbia, datado da mesma época que o fragmento anterior, foi encontrado um espelho de bronze com a seguinte expressão:

“Demonassa daughter of Lenaeus, euai! and Lenaeus son of Damoclus, euai!”<sup>483</sup>

A expressão *euai* é tradicionalmente associada às ménades, sendo observada nas obras de Sófocles, Aristófanes e Eurípides<sup>484</sup>. *Euaios* é também um epíteto atribuído a Dioniso<sup>485</sup>. Esta inscrição apoia a suposição de que, ao longo do século V, em espaços circundantes do Mar Negro, existiam grupos de cultuantes de Dioniso, compostos tanto por homens como por mulheres.

Curiosamente, é desta região que provém o rei Ciles, que Heródoto conta ter sido iniciado nos cultos de Dioniso<sup>486</sup>. Heródoto, ao relatar a história do rei dos Citas, refere-se explicitamente a Mileto como *polis* mãe de Ólbia<sup>487</sup>. Nesta cidade da Ásia Menor, encontramos uma inscrição, datada do século III a.C., que refere o culto em honra de

---

<sup>480</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 71.

<sup>481</sup> Vide Jan Bremmer *op. cit.* p. 70.

<sup>482</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 71.

<sup>483</sup> Vide Idem, *ibidem*; Fritz Graff, Sarah Iles Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife...* p. 187. Δημόνασσα Αηναίῳ εὐαί καὶ Λήναιος Δημόκλῳ εὐαί.

<sup>484</sup> Vide Jan Bremmer *op. cit.* p. 71.

<sup>485</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>486</sup> Vide Hdt. 4.79.

<sup>487</sup> Vide Walter Burkert, *Religião e Mitologia...* p. 555.

Dioniso *Bakkheios*<sup>488</sup>. Toda esta região era conotada com os rituais dionisiacos. Novamente em Ólbia, encontramos uma inscrição datada do ano 300 a.C., inscrita na base de um vaso ático datado do século V a.C., com o nome de quatro homens, referindo-os como membros de um tíaso do norte<sup>489</sup>. Noutro comentário de Heródoto, referente a certos costumes mortuários, que o historiador grego diz serem caracterizados de órficos e báquicos, mas que na realidade seriam egípcios e pitagóricos<sup>490</sup>.

Uma inscrição proveniente de Cumas, no sul da Itália, datada do século V a.C., proíbe o sepultamento de todos os que não forem *bebakcheumenoí*, ou seja, aqueles que não fossem iniciados nos ritos de Baco<sup>491</sup>. Um poema de Parménides, datado do mesmo século V, é a referência mais antiga à teogonia órfica<sup>492</sup>.

No ano 405 a.C., estreou em Atenas, no festival das Leneias, as *Rãs* do comediógrafo Aristófanes. Além de o texto tocar em aspectos da viagem ao submundo de Dioniso, faz também a ligação com o culto eleusino, referindo-se ao deus como Iaco<sup>493</sup>.

No mesmo ano, no festival das Grandes Dionísias, estrearam as *Bacantes* de Eurípides. Esta obra, representada já após a morte do tragediógrafo, consiste na principal fonte literária para o estudo do culto báquico. Na análise que faz da tragédia, Richard Seaford refere que se trata de uma prova indirecta do ritual de iniciação no final do século V a.C.<sup>494</sup> O autor compara a linguagem enigmática de Dioniso no diálogo com Penteu com o estilo de expressão nas cerimónias de iniciação, sendo que, em ambos os casos, o objectivo é o de confundir e intrigar o iniciado<sup>495</sup>. O autor destaca ainda o estranho comportamento de Penteu, especificamente no passo em que o rei de Tebas ataca uma luz com a sua espada<sup>496</sup>, relacionando o comportamento errático do rei de Tebas com o comportamento dos iniciados<sup>497</sup>. O facto de Penteu ser convencido a vestir-se como uma ménade é outro pormenor que merece atenção. A inversão de género pode ser entendida como uma característica de ritual de passagem, sendo os traços efeminados e

---

<sup>488</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>489</sup> Vide Fritz Graff, Sarah Iles Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife...* p. 188. Καλλίνικος Φιλ[ονί]κου, [Ποσει]δώνιος Σωκρατί(ο)υ, Ἑρσών Φιλοξένου, Δημήτριο[ς] Σωκράτου, Φίλων Σωκράτου, Βορείκοι θιασῖται.

<sup>490</sup> Vide Hdt. 2.8.

<sup>491</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* p. 51; Jan Bremmer *op. cit.* p. 72.

<sup>492</sup> Vide Jan Bremmer *op. cit.* p. 15.

<sup>493</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 54.

<sup>494</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* p. 52

<sup>495</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>496</sup> Vide E. Ba. 630-635

<sup>497</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* p. 52.

transvestistas atribuídos a Dioniso<sup>498</sup>. O próprio deus recebe um traje de Reia ao ser iniciado nos seus mistérios<sup>499</sup>.

Outras fontes importantes são as lamelas de ouro que eram enterradas juntamente com os mortos. Apesar de conotações com o orfismo, a descoberta da *lammella* de Hipónio permitiu-nos identificá-las como báquicas<sup>500</sup>. Estes artefactos são encontrados espalhados um pouco por todo o mundo helénico, do sul de Itália à Tessália e Creta ao longo de um período de duzentos anos<sup>501</sup>, muito à semelhança da dispersão tipicamente dionisíaca. Tudo indica que se tratam de iniciados no culto mistérico do deus. O facto de as folhas possuírem pouca quantidade de ouro pode demonstrar que esses *mystes* não eram os melhores exemplos de riqueza, mas pelo menos não seriam os mais pobres<sup>502</sup>. Uma folha, encontrada sobre o esqueleto de uma mulher em Hipónio, no sul da Itália, datada por volta do ano 400 a.C., dá instruções ao iniciado sobre como agir ao chegar ao mundo inferior, referindo-se a ele como *bakkhoi*<sup>503</sup>. Em Túrio, cidade situada a cerca de 170 km de distância de Hipónio, temos uma lamela de ouro, datada do século IV a.C., encontrada junto ao crânio de um cadáver cremado, que proclamava a vida imortal do iniciado:

“Greetings, you who have suffered the painful thing; you have never endured this before. You have become a god instead of a mortal. A kid you fell into milk.”<sup>504</sup>

Outra lamela, proveniente de Pelina, na Tessália, datada do final do século IV a.C., menciona Dioniso sob o epíteto de Baco<sup>505</sup>. Martin West cruzou estes textos com o livro dos Mortos, detectando linhas semelhantes que podem sugerir influências culturais egípcias nos mistérios dionisíacos<sup>506</sup>.

As sociedades de ménades são também um factor a ter em conta quando procuramos estabelecer uma cronologia para o culto de Dioniso. Burkert afirma que estes grupos de mulheres são bastante antigos, apesar de fontes que as referem como

---

<sup>498</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 53.

<sup>499</sup> Vide Idem, *ibidem*; Apollod. *Bibl.* 3.5.1.

<sup>500</sup> Vide Walter Burkert, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, Harvard University Press, 1987, p. 34.

<sup>501</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 34.

<sup>502</sup> Vide Richard Seaford *Dionysus...* p. 55.

<sup>503</sup> Vide Idem, *ibidem*; Vide Fritz Graff, Sarah Iles Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife...* p. 4.

<sup>504</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 9.

<sup>505</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 36.

<sup>506</sup> Vide M. L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, Clarendon Press, 1971, pp. 64-66.

recentes<sup>507</sup>. A associação entre o deus e o sexo feminino é já feita num dos *Hinos Homéricos a Dioniso*, na qual ele é chamado pelo epíteto *gynaimanes*, «aquele que enlouquece as mulheres»<sup>508</sup>. A cerâmica constitui também uma prova da antiguidade das ménades, existindo representações que remontam, pelo menos, ao século VI a.C. Contudo, a grande maioria destes vasos são do período entre 460-400 a.C., nos quais as figuras femininas são constantemente representadas em êxtase<sup>509</sup>. Albert Henrichs faz aquela que, em nossa opinião, é a melhor e mais resumida explicação para a representação de ménades na cerâmica e literatura:

The maenads of Greek art and literature display startling symptoms of Dionysiac seizure: they toss back their heads and expose their throats in forceful convulsion; they roll their eyes; they shout like animals, their mouths open and foaming; they trample the ground and stampede through the woods as if engaged in a wild chase; and in the final climax of their fit, they turn into savage beasts, killing goats, fawns, and cattle and devouring their raw flesh.<sup>510</sup>

Uma curiosa inscrição do século III a.C. descreve que a população da Magnésia consultou o oráculo de Delfos com o intuito de compreender o significado da descoberta de uma imagem de Dioniso, encontrada num plátano e que fazia um som estridente devido ao vento<sup>511</sup>. A Pitonisa respondeu que os habitantes da cidade tinham que dedicar templos ao deus, sendo também necessário “importarem” três ménades tebanas, para iniciarem as pessoas da cidade, formando tíasos. Esta especificidade devia-se ao facto de as bacantes dessa cidade serem reconhecidas como descendentes de Ino<sup>512</sup>. Segundo a inscrição, os Magnésios cumpriram as instruções do oráculo, trazendo três ménades, chamadas Cosco, Baubo e Tétale, que viveram entre eles até ao momento da sua morte, sendo enterradas na cidade<sup>513</sup>.

Olímpia, mãe de Alexandre, é provavelmente a ménade histórica mais famosa da Antiguidade. Os cultos mistéricos dionisiacos tem uma clara ligação com a realeza macedónica<sup>514</sup>, sendo que o deus do vinho gozou de uma enorme popularidade no tempo

---

<sup>507</sup> Vide Walter Burkert, *Religião e Mitologia...* p. 555.

<sup>508</sup> Vide Ross S. Kraemer *op. cit.* p. 64.

<sup>509</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>510</sup> Vide Albert Henrichs, “Greek Maenadism from Olympias to Messalina”, *HSCP*, 82, 1978, p. 122.

<sup>511</sup> Vide Richard S. Ascoug, Philip A. Harland, John S. Kloppenborg, *Associations in the Greco-Roman World: A Sourcebook*, Berlin, Walter de Gruyter, 2012, p. 202.

<sup>512</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>513</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>514</sup> Vide Plut. Alex 2-3. Burkert, “Bacchic Teletai...” p. 261.

de Alexandre. Inclusivamente, foi neste período que se difundiu o mito da conquista da Índia por parte de Dioniso<sup>515</sup>. Do período de Alexandre temos um papiro fragmentado encontrado na aldeia egípcia de Gurôb, que contém vários pormenores do ritual dionisíaco/órfico. A ligação da realeza macedónica aos rituais dionisíacos é famosa, sendo relatado que Argeu I foi o responsável pela introdução do culto no seio familiar<sup>516</sup>. Consequentemente, as ménades presentes no triunfo de Ptolemeu II são ainda apelidadas de Macedónicas<sup>517</sup>. Ainda mais influente foi a tradição da descoberta, de Alexandre, de Nisa, espaço geográfico tão importante do mito de Dioniso, na Índia<sup>518</sup>.

Após as conquistas de Alexandre, assistimos a uma forte helenização do oriente. A dinastia que tomou o poder no Egito, os Ptolemeus, revelou uma forte ligação com Dioniso. Ptolemeu II Filadelfo, filho do fundador da dinastia, promoveu um enorme cortejo dionisíaco (280-275 a.C.). Nessa procissão estavam representadas diversas formas do culto báquico, existindo também espaço para os mistérios, sendo que o próprio rei participou como tocador de tímpano<sup>519</sup>.

A importância que os mistérios de Dioniso tinham para a realeza egípcia é reafirmada num decreto de Ptolemeu IV Filopator, datado por volta de 210 a.C., que tinha como objectivo controlar as atividades daqueles que celebram os rituais em honra de Dioniso<sup>520</sup>. Plutarco relata que o rei estava num constante estado de embriaguez, rodeado de mulheres de traços dionisíacos<sup>521</sup>. O rei fez-se apelar de «o Novo Dioniso», tendo inclusivamente forçado os Judeus a submeterem-se a este culto, marcando-os com o sinal de Dioniso: a folha de hera. Estes acontecimentos, relatados no *Terceiro Livro dos Macabeus*<sup>522</sup>, parecem ter sido inspirados na imposição do culto dionisíaco na cidade de Jerusalém<sup>523</sup>. No *Terceiro Livro dos Macabeus*, estão preservadas as consequências que caíram sobre quem não aceitasse seguir o novo culto, entre elas a proibição de um judeu, que não participasse nos sacrifícios públicos, de frequentar o seu próprio templo<sup>524</sup>. Contudo, aqueles que aceitassem ser iniciados seriam beneficiados por um estatuto de

---

<sup>515</sup> Vide Miguel Herrero Jáuregui *Orphism and Christianity in Late Antiquity...* p. 52.

<sup>516</sup> Vide Walter Burkert, “Bacchic Teletai...” p. 262.

<sup>517</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>518</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>519</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* p. 37.

<sup>520</sup> Vide Miguel Herrero Jáuregui *Orphism and Christianity in Late Antiquity...* p. 52.

<sup>521</sup> Vide Plut. *Cleom.* 33.2; 34.2.

<sup>522</sup> Para um estudo detalhado ver Sara Raup Johnson, *Historical Fictions and Hellenistic Jewish Identity: Third Maccabees in Its Cultural Context*, Berkeley, University of California Press, 2004.

<sup>523</sup> Vide 2Mac 6,1-17; Sara Raup Johnson *op. cit.* p. 106, nota 47.

<sup>524</sup> Vide 3Mac. 2.28-30

*isopoliteia*. Perante a recusa da maioria, foi decretada a pena de morte para todos os judeus do reino de Ptolemeu<sup>525</sup>.

Em Pérgamo, também é possível observar uma proximidade entre a realeza e o culto de Dioniso. Por volta do ano 200 a.C., uma estátua de um sátiro foi dedicada a Dioniso e ao rei Átalo, procurando a benevolência de ambos<sup>526</sup>. O culto de Dioniso *Kathagemon* foi introduzido na cidade por um sacerdote que era membro da família do rei<sup>527</sup>. A propaganda real relacionou os reis de Pérgamo com Dioniso, exaltando a descendência divina dos monarcas<sup>528</sup>. Contudo, as melhores evidências da associação da realeza de Pérgamo com os *teletai* dionisiacos são as moedas cunhadas depois do ano 166 a.C., cujo símbolo principal é a cesta, *kistē*, utilizada nos mistérios, da qual desliza uma serpente<sup>529</sup>. São várias as moedas que hoje possuímos provenientes de Pérgamo, que aludem aos mistérios. Para além do culto público, também existiam confrarias privadas, evidenciado pela dedicação de um altar a Êumenes, rei divinizado após a morte, por uma confraria de *bakkhoi*:

To King Eumenes, god, savior, benefactor, the bakkhoi of the god worshiped with the cry euhoi  
[have dedicated this]<sup>530</sup>

Os rituais báquicos encontraram um forte obstáculo no *senatus consultum de Bacchanalibus*, decretado pelo senado romano em 186 a.C. A lei supostamente decretava a supressão das associações dionisiacas em todo o espaço geográfico controlado por Roma<sup>531</sup>. De facto, os sacerdotes itinerantes parecem ter desaparecido após a emissão da lei. Contudo, os mistérios dionisiacos são notados novamente em território romano no período de Júlio César. Um dos exemplos disto mesmo são os frescos da *Villa dos Mistérios*<sup>532</sup> em Pompeios. As questões associadas a este decreto serão também analisadas adiante.

---

<sup>525</sup> Vide 3Mac 3,1; 12-30.

<sup>526</sup> Vide Walter Burkert, “Bacchic *Teletai*... p. 264.

<sup>527</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>528</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 265. O autor faz referência às passagens de Diodoro Sículo (34-35.13) e Pausânias (10.15.3.), nas quais o rei de Pérgamo é apelidado de *tauroio diotrepheos philon huion*; e *taurokerōs*, que Burkert traduz por “son of the bull fostered by Zeus” e “bull-horned”, respectivamente.

<sup>529</sup> Vide Idem, *ibidem*. Vide **Ilustrações 30, 31**.

<sup>530</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 266. *Basilei Eumenei Theōi sōtēri kai euergetēi hoi bakkhoi tou euastou theou*.

<sup>531</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus*... p. 59.

<sup>532</sup> Vide **Ilustrações 34 – 48**.



### 3.1.3 Iniciação e funcionamento do culto

A iniciação no culto dionisíaco não beneficiava de uma matriz comum, uniformizante para todo o universo greco-romano. Tal como Burkert observou, as iniciações báquicas variavam de grupo para grupo, de época para época, podendo ir de “piqueniques acompanhados de vinho até à alteração completa do modo de existência, de um simbolismo sublime, às «orgias» mais comuns”<sup>533</sup>.

Não possuímos uma vasta panóplia de fontes que nos descrevam os pormenores da iniciação báquica. Os factos de ser muito disperso, de variar bastante consoante o grupo e a época, e de obrigar, à semelhança de outros cultos místéricos, a um voto de secretismo deixam-nos praticamente vazios de informação quanto a este aspecto.

Podemos começar pela seguinte questão: quem seria iniciado no culto? Em teoria, praticamente qualquer pessoa o poderia ser. Tanto homens como mulheres podiam ser iniciados (no tempo de Plutarco os casais podiam ser iniciados em conjunto<sup>534</sup>). E o mesmo seria possível para escravos e crianças. Contudo, talvez só as do sexo masculino<sup>535</sup>. Diodoro Sículo, ao descrever o cortejo dionisíaco, separa as mulheres que participavam no ritual, *bakkheía*, das virgens que carregavam o tirso, *thyrsophoreîn*<sup>536</sup>. Estas últimas poderiam expressar o seu entusiasmo gritando *euoi*, o grito tradicional dos rituais<sup>537</sup>. No festival das Antestérias, celebração conotada com o vinho desde a sua origem, era possibilitado tanto a escravos como a crianças que provassem a colheita mais recente<sup>538</sup>. Seaford lança a hipótese de a invenção do vinho ser representada na iniciação dionisíaca<sup>539</sup>. Assim sendo, é plausível presumir que o ritual místico tenha adoptado celebrações típicas do festival das Antestérias um festival quase tão antigo quanto o próprio deus<sup>540</sup>.

Uma inscrição de Mileto, do início do século III a.C., já aqui referida, é bastante rica em pormenores do culto na região. O texto refere que tanto homens como mulheres eram passíveis de iniciação, contudo o processo seria realizado separadamente por um

---

<sup>533</sup> Vide Walter Burkert, *Religião e Mitologia...* p. 557.

<sup>534</sup> Vide Idem, *ibidem* pp. 557-558; Plut. *Cons. Ad ux.* 611d.

<sup>535</sup> Vide Walter Burkert, *Religião e Mitologia...* p. 557.

<sup>536</sup> Vide Diod. 4.3.3.

<sup>537</sup> Vide Albert Henrichs, “Greek Maenadism...” p. 147.

<sup>538</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* p. 18.

<sup>539</sup> Vide Idem, *ibidem* pp. 55-56.

<sup>540</sup> Vide Walter Burkert, *Homo necans...* pp. 213-214

sacerdote e uma sacerdotisa, respectivamente<sup>541</sup>. A inscrição também nos revela que existia a possibilidade de pagar para desempenhar o cargo de sacerdotisa do tíaso público, algo que Richard Seaford denomina de «sale of a priesthood»<sup>542</sup>. Caso uma mulher quisesse iniciar o seu tíaso privado, teria que pagar uma taxa regular à sacerdotisa pública<sup>543</sup>.

Assim sendo, o culto mistérico de Dioniso seria mais abrangente do que o de Elêusis, visto aí existirem limitações a quem poderia ser iniciado. Estavam proibidos de ser iniciados nos mistérios eleusinos todos aqueles que fossem manchados com o crime de homicídio; todos aqueles que não conseguissem entender grego, tendo em conta a impossibilidade de comunicação<sup>544</sup>. Esta noção de abertura do culto parece estar implícita em Eurípides, quando Penteu pergunta ao viajante, o ainda não revelado Dioniso, se ele tinha trazido o culto primeiro para Tebas. O deus disfarçado responde que não, visto já todos os bárbaros celebrarem os seus ritos, ainda que com costumes diferentes<sup>545</sup>.

Como se procedia a iniciação e o que ocorria durante a celebração dos mistérios? Tal seria variável consoante a confraria báquica. Como Burkert supõe, o mais certo era existir um ritual esotérico na iniciação dionisiaca, contudo não detemos informações sobre ele<sup>546</sup>. Em alguns casos, temos descrições específicas do que poderia ocorrer numa determinada confraria, podendo ser um caso isolado de vivência religiosa. Por exemplo, um hino órfico dedicado a Sémele, parte integrante de um *corpus* constituído por setenta e oito textos provenientes da Ásia Menor ocidental<sup>547</sup>, revela pormenores de um ritual muito específico:

an honor (*timē*) among mortal humans at the time of the *trietēris*, when they celebrate your labor when you bore Dionysus, the sacred table, and the pure mystery rites.<sup>548</sup>

Segundo o texto, teria sido Perséfone a criar o ritual em honra de Sémele. Esta tradição não se encontra em mais nenhuma fonte.

---

<sup>541</sup> Vide Walter Burkert, *Religião e Mitologia...* p. 555.

<sup>542</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* pp. 57-58; Walter Burkert, *AMC* p. 33.

<sup>543</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* pp. 57-58.

<sup>544</sup> Vide George E. Mylonas, *The Eleusinian Mysteries*, Princeton, Princeton University Press, 1961, pp. 247-248; Walter Burkert, *Religião e Mitologia...* p. 547.

<sup>545</sup> Vide Eur. *Ba.* 481-484.

<sup>546</sup> Vide Walter Burkert, *AMC* p. 34.

<sup>547</sup> Vide Fritz Graff, Sarah Iles Johnston *Ritual Texts for the Afterlife...* p. 155.

<sup>548</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 156.

Apolodoro conta um mito curioso, segundo o qual Hera teria enlouquecido Dioniso, ao ponto de o deus andar perdido pelo Egipto e Síria, até chegar à Frígia, onde teria sido curado por Reia e iniciado nos mistérios da filha de Úrano<sup>549</sup>. Este parece ser o mito etiológico dos mistérios de Dioniso, sendo feita a relação entre rituais de purificação e o ensino de ritos de iniciação<sup>550</sup>. Platão e Eurípides mostram ter conhecimento deste mito<sup>551</sup>. Contudo a referência mais antiga remonta a Eumelo, poeta que os Gregos pensavam ter vivido no tempo de Homero<sup>552</sup>.

Segundo Heródoto, Ciles foi iniciado (*teleîn*) no culto de Dioniso *Bakkheios*, por sua própria vontade. Esta acção, tornada pública pelo próprio monarca, resultaria na morte de Ciles. Se nos basearmos no relato do historiador grego, podemos supor que o culto báquico não gozava de grande popularidade na época. Contudo, tal como Burkert notou, revela-nos informações interessantes sobre a iniciação báquica no século V: a admissão dependeria do desejo individual, existia um período de preparação, de transmissão dos ritos sagrados e só depois a integração no grupo de iniciados<sup>553</sup>.

Platão, na transição século IV para o V a.C., foi uma testemunha dos rituais dionisíacos em Atenas. No *Fedro*, o filósofo divide a loucura divina em diferentes tipos, associando a loucura iniciatória, ou «teléstica»<sup>554</sup>, a Dioniso (Διονύσου δὲ τελεστικήν), na qual a é providenciada a libertação do sofrimento para aquele que está louco da maneira certa<sup>555</sup>, ou seja, para aquele que está carregado de espírito dionisíaco. O filósofo ateniense acrescenta ainda que a loucura dada pelos deuses é melhor que a sanidade humana<sup>556</sup>. Platão refere também que o deus actua através de «purificações e iniciações» (*katharmoi kai teletaí*) que envolvem danças que imitavam ninfas, silenos e sátiros<sup>557</sup>.

No século IV a.C., Demóstenes ataca o seu oponente Ésquines, argumentando da seguinte forma:

Grown to manhood, you used to read aloud from books for your mother as she conducted initiation rites, and you colluded with her in other ways. By night you clothed the initiates in fawn skins,

---

<sup>549</sup> Vide Apollod. *Bibl.* 3.5.1.

<sup>550</sup> Vide Fritz Graf, Sarah Iles Johnston *Ritual Texts for the Afterlife...* p. 146.

<sup>551</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 146; Plat. *Phdr.* 244d; E. *Ba.* 130; *Cyc.* 3.

<sup>552</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>553</sup> Vide Walter Burkert, *Religião e Mitologia...* p. 555.

<sup>554</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 556.

<sup>555</sup> Vide Walter Burkert, *Religião e Mitologia...* p.556; Plat. *Phdr.* 265b; 244de;

<sup>556</sup> Vide Plat. *Phdr.* 244d.

<sup>557</sup> Vide Plat. *Lg.* 815B

plied them with wine, purified them, and scrubbed them down with clay and bran. You raised them up after purification and bade them utter, "Affliction removed, condition improved," proud of yourself because no one ever shrieked so loud. I quite agree. Don't believe that one who talks so loud does not also shriek piercingly. By day you led brilliant bands of reveling worshipers through the streets. They wore crowns of fennel and white poplar as you clutched fat-headed snakes and swung them over your head. You would shout, "*Euhoi saboi*," and dance to the beat of "*Hyes Attes Attes Hyes*" as the old hags would hail you as leader and guide, bearer of-the-casket and bearer-of-the-winnow, and so on. You were paid with soppy bread, twisted rolls, and flat cakes. Enjoying all this, who would not regard himself and his lot in life as truly fortunate?<sup>558</sup>

Esta lista de pormenores é deveras impressionante, principalmente tendo em conta o vazio de informação que normalmente segue os rituais báquicos. Contudo, tal como Seaford nota, devemos lidar com estes pormenores com precaução, visto a intenção de Demóstenes ser ridicularizar a situação<sup>559</sup>. Burkert ressalva ainda que a família de Glaucoteia, mãe de Lísias, era conhecida por ser uma família de videntes<sup>560</sup>, sendo possível que este papel de iniciadora estivesse associado à necessidade de ganhar a vida num período pós-guerra, utilizando a fama espiritual da família<sup>561</sup>. A necessidade de purificação é também referida em três lamelas douradas provenientes de Túrio, cujo texto começa da seguinte forma:

I come pure from the pure, Queen of the Chtonian Ones,<sup>562</sup>

A noção de purificação, presente tanto em Platão como em Demóstenes, agrega-se com facilidade a matrizes comuns dos cultos mistéricos. Existiram semelhanças entre os mistérios dionisiacos e eleusinos, ao ponto de Burkert considerar que o culto báquico substituiu a tradição eleusina em outros locais<sup>563</sup>. O quinto estásimo da *Antígona* de Sófocles revela estas semelhanças:

Ó tu que tens muitos nomes,  
glória da filha de Cadmo,  
raça de Zeus tonitruante,

---

<sup>558</sup> Vide Dem. 18.259-60.

<sup>559</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* p. 56

<sup>560</sup> Vide Walter Burkert, *Cultos Mistéricos Antiguos*, Madrid, Editorial Trotta, 2005, p. 57.

<sup>561</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 57.

<sup>562</sup> Vide Fritz Graff, Sarah Iles Johnston *Ritual Texts for the Afterlife...* pp. 12-15.

<sup>563</sup> Vide Walter Burkert, *Cultos...* p. 62

tu que a ínclita Itália proteges,  
e tens cura dos vales hospitaleiros  
de Deméter Eleusínia,  
ai! ó deus Baco!  
Tu, que em Tebas habitas,  
das Bacantes a metrópole,  
junta da torrente húmida  
do Ismeno e por cima  
donde está a semente  
do dragão fero!<sup>564</sup>

A ligação entre Dioniso e a Itália é reforçada pelo facto de Sófocles ser contemporâneo da fundação de Túrio, cidade em que foram encontradas lamelas de ouro dionisiacas. Ainda em Elêusis, durante o ritual, era anunciado um nascimento divino, sendo utilizada a seguinte expressão: “a soberana deu à luz um rapaz sagrado, Brimo deu à luz Brimos”<sup>565</sup>. Não existem certezas sobre a identidade da criança, mas uma das figuras com quem ela é associada é Iaco-Dioniso<sup>566</sup>.

Rituais de purificação, envolvendo a imersão em água, eram comuns nos rituais mistéricos. A purificação tem como objectivo a preparação para o contacto com o deus, limpando a alma da sua mácula. Em Elêusis, tal como Platão referiu para o culto de Dioniso, também existiam rituais de purificação. No décimo sexto dia do mês Bedrómion, os *mýstai* mergulhavam na baía de Falero, de modo a purificarem-se com um banho<sup>567</sup>. Nos rituais de Ísis, o sacerdote preparava o iniciado com um banho individual<sup>568</sup>. Nos ritos dos coribantes, acontecia o mesmo, sendo o iniciado lavado por um sacerdote ou sacerdotisa<sup>569</sup>. A possibilidade de um ritual semelhante ocorrer na iniciação dionisiaca é bastante provável. Uma inscrição proveniente de um santuário dionisiaco de Halicarnasso refere banhos sagrados<sup>570</sup>.

A pessoa que levava a cabo as iniciações poderia não ser um “profissional”, na linha dos missionários itinerantes de que Platão fala<sup>571</sup>. Uma inscrição proveniente de

---

<sup>564</sup> Vide Soph. *Ant.* 1115-1125; Burkert, *Cultos...* p. 62; Agatha Bacelar, “Um Hino a Dioniso entre Tebas e Atenas: Um exemplo da Polifonia Coral em Antígona”, *Terceira Margem*, XVII/27, 2013.

<sup>565</sup> Vide Walter Burkert, *Religião e Mitologia grega...* p. 550.

<sup>566</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>567</sup> Vide Idem, *ibidem* p.547.

<sup>568</sup> Vide Fritz Graf, Sarah Iles Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife...* p. 144.

<sup>569</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 144.

<sup>570</sup> Vide Jan Bremmer *op. cit.* p. 104.

<sup>571</sup> Vide Pla. *Rep.* 364b-365a

Eritras refere que um *kekorybantismenos*, um iniciado no culto mistérico dos coribantes, poderia liderar um acto de iniciação<sup>572</sup>. Algo semelhante é referido numa inscrição báquica de Mileto, sendo que noutra proveniente de Cós se permite que a iniciação seja conduzida por sub-sacerdotisas nomeadas pela sacerdotisa da cidade<sup>573</sup>.

Certos aspectos do funcionamento do culto parecem ter sido paralelos à maioria, senão a todos, dos grupos báquicos. Segundo o que é possível apurar, os rituais não exigiam um espaço consagrado ao culto. Não existia a necessidade de um *telestérion* fixo, ao contrário do que acontecia com os rituais de Deméter e Perséfone<sup>574</sup>. Contudo, para toda a regra existem excepções. Uma confraria dionisiaca em Calátis, a moderna Mangalia, situada na costa ocidental do Mar Negro, aparentemente reunia-se numa gruta semelhante a um túmulo. Seaford interpreta esta acção como uma simulação do submundo, procurando proporcionar aos iniciandos uma experiência de morte<sup>575</sup>, sendo esta uma hipótese marcadamente plausível. Tito Lívio refere que algumas pessoas eram levadas para grutas subterrâneas por máquinas, alegadamente deuses, para renascermem em grutas escondidas<sup>576</sup>. Como Burkert observa, este passo é tido como um argumento da acusação, que visava homicídios rituais daqueles que se recusavam a participar nos rituais báquicos<sup>577</sup>.

A inscrição de Torre Nova é um testemunho fantástico da organização de uma confraria báquica, na qual são descritas cerca de vinte e cinco categorias, vinte e cinco diferentes funções para serem realizadas pelos participantes do culto. Nesta inscrição temos referência a uma categoria específica: *antrophulakes*, “guardiões da gruta”<sup>578</sup>. Bremmer ressalva que uma gruta, tanto artificial como natural, seria um local *par excellence* para o culto dionisiaco<sup>579</sup>. Possivelmente estas grutas, com o passar dos séculos, seriam actualizadas para locais mais civilizados. Aproveitamos novamente um exemplo de Bremmer, aplicado à realidade romana:

---

<sup>572</sup> Vide Fritz Graf, Sarah Iles Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife...* p. 161.

<sup>573</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 161, nota 147.

<sup>574</sup> Vide Walter Burkert, *Religião e Mitologia...* p. 555.

<sup>575</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* p. 67.

<sup>576</sup> Vide Liv. 39.13.13.

<sup>577</sup> Vide Walter Burkert, *Cultos...* p. 123.

<sup>578</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* p. 67.

<sup>579</sup> Vide Jan Bremmer *op. cit.* p. 103.

We must surely not suppose that the well-to-do Romans who have given us the impressive inscription of Torre Nova, with its list of hundreds of cult members, would have met in a damp, uncomfortable, natural venue. Meeting in a real cave was more an ideal than a reality.<sup>580</sup>

Contudo, na generalidade os mistérios báquicos são um culto que se vive em comunidades de características móveis, chamadas *thiasos*. Burkert define como característica principal deste género de associação o facto de ser essencialmente uma reunião entre iguais com um objectivo comum<sup>581</sup>. Cada indivíduo conserva a sua independência, principalmente em questões económicas, continuando plenamente integrado na sua família e na sua *polis*, contribuindo com o seu tempo, influência, e parte da sua propriedade privada para a causa comum<sup>582</sup>.

Este género de associação, tão característica dos cultos báquicos, é visada no édito de Ptolemeu IV Filopator, que por volta do ano 210 a.C. ordenou que todos os que realizassem iniciações dionisíacas deveriam dirigir-se a Alexandria para se registarem. Eles deveriam indicar de quem receberam os objectos sagrados (*hiera*), devendo especificar as últimas três gerações, pai, avô e bisavô, caso tivessem sido iniciados por um membro da sua família. As pessoas visadas no édito tinham também que entregar os textos sagrados (*hieroglyphos*), selados e com a indicação do nome do iniciante<sup>583</sup>.

É provável que estes *thiasos* dionisíacos fossem normalmente dependentes de uma figura principal de estatuto social elevado, ou pelo menos desafogada economicamente<sup>584</sup>, sendo lideradas por uma figura carismática. Isto é bem representado nas *Bacantes*, sendo esse líder o próprio Dioniso, disfarçado de um homem proveniente da Lídia, que oferece os seus mistérios, afirmando mesmo que recebeu os seus *orgia* do próprio deus<sup>585</sup>.

A aplicação deste termo, *orgia*<sup>586</sup> para definir rituais místicos é amplamente utilizado, sendo verificado desde o *Hino Homérico a Deméter*<sup>587</sup>. Não existem dúvidas de que a sexualidade desempenhava um papel importante nos mistérios de Dioniso, assim como na vivência pública de actos religiosos associados ao deus. Os festivais dionisíacos em Atenas por norma tinham sempre um espaço dedicado a uma procissão onde o falo

---

<sup>580</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>581</sup> Vide Walter Burkert, *Cultos...* p. 55.

<sup>582</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>583</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* p. 58.

<sup>584</sup> Vide Walter Burkert, *AMC* p. 34.

<sup>585</sup> Vide E. Ba. 465-474; Burkert, *Cultos...* p. 57.

<sup>586</sup> Vide *supra* p. 95.

<sup>587</sup> Vide *h.Dem.* 273; 476.

era uma das figuras principais. Burkert considera que nos frescos da *Villa* dos Mistérios em Pompeios, à semelhança do que ocorria no segundo dia do festival das Antestérias, temos representações que mostram a preparação para o matrimónio<sup>588</sup>. Certos vasos apúlios do século IV, destinados ao uso funerário, sendo muito provavelmente relacionados com os mistérios de Dioniso, têm representadas cenas de encontro entre homem e mulher<sup>589</sup>. Tal como Burkert observa, este género de iconografia pode simbolizar uma esperança de escatogamia, uma união que dura para além da morte, apesar de também poder ser simplesmente conotada com o acto de iniciação<sup>590</sup>. Na descrição de Tito Lívio das bacanais, temos referências a violação homossexual, contudo, como veremos adiante, o relato do historiador não deve ser lido como se contivesse factos indubitáveis.

Na generalidade, o tíaso é um espaço onde convivem pessoas de diferentes estratos sociais. Alguns dos seus membros gastam doses consideráveis de tempo e dinheiro para com o deus e os seus restantes companheiros iniciados<sup>591</sup>, procurando desta forma serem honrados entre os membros da comunidade. Estas contribuições financeiras são um dos principais motivos das inscrições honoríficas que surgem nas fontes relativas aos mistérios báquicos<sup>592</sup>.

Tal como já referimos, as iniciações nos diferentes tíasos poderiam variar de acordo com cada grupo. Não temos conhecimento efectivo de como tal se realizava, sendo que encontramos apenas iconografia enigmática, em especial a imagem do *liknon* (*cista mystica*) e o falo, que deveria desempenhar um papel na iniciação<sup>593</sup>. Dentro deste cesto de vime poderiam estar vários objectos, como o falo, sendo possível que também transportassem serpentes<sup>594</sup>. Clemente de Alexandria e posteriormente Fírmico Materno afirmam que no cesto também poderiam estar bolos, e mesmo o coração de Dioniso, resgatado após o ataque dos titãs, apesar de não especificarem que objecto ou alimento é que simbolizava esse coração<sup>595</sup>.

---

<sup>588</sup> Vide Walter Burkert, *Cultos...* p. 128.

<sup>589</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 129.

<sup>590</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>591</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 69.

<sup>592</sup> Vide Walter Burkert, *Cultos...* p. 69.

<sup>593</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 58.

<sup>594</sup> Vide Jan Bremmer *op. cit.* p. 108.

<sup>595</sup> Vide Idem, *ibidem*; Clem. Alex. *Protr.* 2.22; Firm. Mat. *Err. prof. rel.* 6.5.



A palavra (*logos*) deveria desempenhar um papel importante, visto supostamente existir uma história sagrada (*hieros logos*), que poderia estar contida num livro<sup>596</sup>. Crisipo, no século III a.C., afirmou que a “transmissão” de um “*logos* sobre os deuses”, uma “teologia”, era a essência dos mistérios<sup>597</sup>. É possível que esta “teologia” associada aos mistérios dionisíacos estivesse assente em formato de livro. O decreto de Ptolemeu IV, já aqui abordado, exige que os iniciantes itinerantes entreguem os escritos sagrados. Décadas antes, foram transportadas, no monumental cortejo dionisíaco de Ptolemeu II Filopator, placas que evocavam os rituais místéricos do deus<sup>598</sup>. Tito Lívio, ao descrever o caso das Bacanais em Roma, refere iniciados que tinham feito as suas orações em concordância com os poemas sagrados, *carmina sacra*<sup>599</sup>.

A leitura de um texto sagrado parece estar representada nos frescos da *Villa* dos Mistérios de Pompeios. O papiro de Gurob, que poderia ter pertencido à colecção de Ptolemeu IV, descreve invocações, orações e indicações rituais que aludem a sacrifícios, a carne crua e a brinquedos pertencentes a Dioniso, recordando obviamente o mito do desmembramento<sup>600</sup>. Contudo, o papiro é um documento recheado de traços órficos<sup>601</sup>, ainda que, como observaremos ao longo do corpo textual, órfico e báquico são muitas vezes sinónimos. Por exemplo, Heródoto, ao referir o uso de vestimentas de linho nas tradições funerárias egípcias, afirma que tal também acontecia nos grupos báquicos e órficos<sup>602</sup>, que neste caso são o mesmo grupo religioso<sup>603</sup>. Também associado a Orfeu, temos um passo de Platão, que descreve mendigos e adivinhos como charlatões que “apresentam um monte de livros de Museu e Orfeu”, que fomentavam aquilo que era chamado de “iniciação, que nos liberta dos males no Além, ao passo que a quem não executar esses sacrifícios, terríveis desgraças o aguardam.”<sup>604</sup>.

Parte da informação contida nesses textos seria, muito provavelmente, relativa ao mito da destruição de Dioniso. Tal como Burkert afirma:

---

<sup>596</sup> Vide Walter Burkert, *Cultos...* p. 85.

<sup>597</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>598</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* p. 57.

<sup>599</sup> Vide Liv. 39.18.3

<sup>600</sup> Vide Miguel Herrero Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity...* p. 54; Jan Bremmer *op. cit.* p. 105.

<sup>601</sup> Vide Walter Burkert, *Cultos...* p. 87; Jan Bremmer *op. cit.* p. 105.

<sup>602</sup> Vide Hdt. 2.81.

<sup>603</sup> Vide Fritz Graf, Sarah Iles Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife...* p. 159.

<sup>604</sup> Vide Pla. *Rep.* 364b-365a

Myth, a form of traditional tale structured by a sequence of actions performed by anthropomorphic “actants” is the oldest and most widespread form of “speaking about gods” in the ancient world, rooted in oral tradition. It especially holds sway in the mysteries”<sup>605</sup>.

A figura da serpente teria uma certa relevância no imaginário mistérico dionisíaco, sendo também associada aos mistérios de Sabázio, figura que já aqui vimos estar estreitamente relacionada com Dioniso. É conhecida uma tradição que envolvia passar uma serpente de metal por debaixo das roupas do iniciado. Este acto é considerado uma reminiscência da união sexual de Zeus e Perséfone, em que a deusa teria sido fecundada pelo seu pai que teria assumido a forma de uma serpente, relação da qual nasceu Zagreu<sup>606</sup>. No século IV d.C., Olímpia, mãe de Alexandre, é relacionada com rituais dionisíacos nos quais serpentes deslizavam de cestos destinados ao joeiro (*likna*)<sup>607</sup>

A descrição do nascimento de Alexandre, por Plutarco, é carregada de elementos dionisíacos. Na noite anterior à da consumação do casamento, Olímpia, uma reconhecida ménade<sup>608</sup>, teria sonhado que um trovão caíra sobre a sua barriga, gerando uma imensidão de chamas dentro dela, que prontamente se extinguiriam<sup>609</sup>. Plutarco refere também uma serpente ficava estendida na cama de Olímpia, enquanto ela dormia, uma alusão ao nascimento órfico de Dioniso e mesmo a práticas de ménades, reconhecidas por domarem serpentes<sup>610</sup>.

Em relação a objectos utilizados durante a iniciação, temos evidências registadas num período bastante posterior à origem do culto. Os frescos da *Villa* dos Mistérios em Pompeios, do tempo de César, dão grande destaque à figura fálica, representando-a dentro de um *liknon* coberto por tecido, sendo destapado por uma mulher<sup>611</sup>. Este acto é de revelação, com o objectivo de mostrar o objecto sagrado<sup>612</sup>. Tal como Burkert sugere, é interessante lermos o friso da *Villa* dos Mistérios como uma sequência: começando com o painel inicial em que temos presentes a mulher e a criança a lerem os textos sagrados, passando depois pelos rituais de purificação e a revelação do falo (cenas intercaladas por representações de figuras do universo dionisíaco: sátiros, criança a beber vinho), sendo a

---

<sup>605</sup> Vide Walter Burkert, *AMC* p. 73.

<sup>606</sup> Vide Nonn. *D.* 5.565.

<sup>607</sup> Vide Plut. *Alex.* 2.6.

<sup>608</sup> Vide Plut. *Alex.* 2.6.

<sup>609</sup> Vide Plut. *Alex.* 2.2.

<sup>610</sup> Vide Plut. *Alex.* 2.4.

<sup>611</sup> Vide **Ilustração 43**.

<sup>612</sup> Vide Walter Burkert, *Cultos...* p. 116.

cena central a revelação divina, com a representação das figuras de Dioniso e Ariadne, uma das grandes hierogamias da mitologia grega<sup>613</sup>. São depois representados dois momentos, a flagelação e a dança<sup>614</sup>. Não possuímos até hoje nenhum documento que vise explicar estas cenas, contudo não nos devemos esquecer que são já do século I a.C., possivelmente um testemunho do regresso dos mistérios à Itália, pós o processo de 186 a.C.<sup>615</sup>. Os relevos de estuque da *Villa Farnesina*, datados da época de Augusto, e o mosaico de Cuicul-Djemila, são outros testemunhos artísticos que nos chegaram<sup>616</sup>.

A dança e a música desempenhariam um papel importante, a par do vinho, na indução da loucura dionisíaca. Platão aborda a dança realizada nos rituais de expiação e iniciação báquicos, declarando este género de dança inadequada para os cidadãos<sup>617</sup>. Luciano, no século I, ressalva exactamente a importância de dançar nos mistérios<sup>618</sup>, e Máximo de Tiro menciona danças e música, seguramente acompanhadas por címbalos e tamborins, *tympana*, instrumentos típicos das procissões dionisíacas<sup>619</sup>. Já nas *Bacantes*, Dioniso afirma que o *tympanon* é uma invenção sua e de Reia<sup>620</sup>. Uma inscrição proveniente de Pérgamo, do século I d.C., honra um homem chamado Sóter, por ter presidido aos mistérios divinos, mencionando também um *chorêgos*<sup>621</sup>. Outra inscrição de Pérgamo, do início do século II d.C., também menciona danças<sup>622</sup>. Num epigrama funerário, do século II d.C., proveniente de Roma, é referido que um jovem foi incorporado no *thiasos* de Baco, com o intuito de dançar<sup>623</sup>.

A cena da flagelação retratada nos frescos poderá ser representativa de uma prática purificadora, de *katharsis*, ainda que não exista nenhuma prova definitiva que nos elucide quanto a isto<sup>624</sup>. Nos frescos pompeianos também encontramos a presença de uma cabra. Bremmer considera-o representativo de um sacrifício que aconteceria, provavelmente antes da celebração nocturna dos mistérios<sup>625</sup>. Este costume eram comum no âmbito da

---

<sup>613</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 117.

<sup>614</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>615</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>616</sup> Vide **Ilustrações 32, 33**.

<sup>617</sup> Vide Plat. *Lg.* 815B.

<sup>618</sup> Vide Jan Bremmer *op. cit.* p. 105; Luc. *Salt.* 15;

<sup>619</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 106; Stra. *Geog.* 10.3.10; Luc. *Salt* 15; Max. Tyr. 32.7

<sup>620</sup> Vide E. *Ba.* 59.

<sup>621</sup> Vide Jan Bremmer *op. cit.* p. 106.

<sup>622</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>623</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>624</sup> Vide Walter Burkert, *Cultos...* p. 128.

<sup>625</sup> Vide Jan Bremmer *op. cit.* p. 105.

tragédia, onde se sacrificava um bode em honra de Dioniso<sup>626</sup>. Contudo, pode também tratar-se apenas da representação de um elemento característico do universo dionisíaco.

Certas pessoas poderiam ter especial relevância no seio da confraria, associado ao nível de devaneio que conseguiam alcançar. A loucura provocada pelo vinho não seria igual para todas as pessoas, simplesmente pelo facto de diferentes pessoas lidarem com o álcool de distintas maneiras. Como Burkert ressaltou, existem dons mediúnicos que não estão ao alcance de todos<sup>627</sup>. Esta poderia ser a intenção de Platão quando emprega a frase:

“Many are narthex-bearers, but few are *bakchoi*”<sup>628</sup>

Fritz Graf interpreta esta expressão de modo diferente de Burkert, considerando que este verso, atribuído a Orfeu, procurava fazer a diferenciação entre rituais estáticos: os báquicos e os órficos<sup>629</sup>.

É complicado tentarmos-nos colocar na posição de um iniciado. A ansiedade e o medo provocados por todo o ambiente e pela expectativa perante a possibilidade de ter algum género de encontro com o deus deveriam ser esmagadores. Os iniciados tinham receio da loucura, ainda que tivessem o objectivo de a atingir. E porque não sentir medo da loucura provocada por Dioniso? São vários os mitos que demonstram o deus a forçar as suas vítimas extáticas a cometer actos terríveis: Agave matou o seu filho e as Miníades massacraram os seus bebés<sup>630</sup>.

O facto de não estar limitado a um local específico possibilitou que o culto se transformasse de acordo com o espaço geográfico em que era praticado, exibindo maior variedade que o culto eleusino<sup>631</sup>. Por isso mesmo, é impossível relatar de modo linear os acontecimentos em torno do culto mistérico de Dioniso. De acordo com esta irreverência temos o episódio de *oreibasía*, fuga para as montanhas, tão explícito nas *Bacantes*<sup>632</sup>. Esta acção, assim como a vivência geral dos mistérios, ocorreria sempre à noite. Poderá ter sido uma realidade para a maioria das confrarias báquicas, sendo efectivamente

---

<sup>626</sup> Vide Patricia E. Easterling, “tragedy, Greek”, *OCD*, pp. 1538-1542.

<sup>627</sup> Vide Walter Burkert, *Cultos...* p. 137.

<sup>628</sup> Vide Plat. *Phae.* 69c.

<sup>629</sup> Vide Fritz Graf, Sarah Iles Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife...* p. 143.

<sup>630</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 156.

<sup>631</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* p. 50.

<sup>632</sup> Vide E. *Ba.* 34.

documentada em Mileto<sup>633</sup>. Independentemente de esta acção ser observável na obra de Eurípides, não significa necessariamente que a tragédia seja uma fonte fidedigna para esta questão. Como Albert Henrichs ressaltou “[...] the Bacchae remains an unreliable standard for maenadic cult, for the following reason. If maenadic cult is a reenactment of maenadic myth (as the Greeks doubtless held), the Bacchae is its dramatization and transposition into a fictitious cultic setting”<sup>634</sup>. No que diz respeito ao menadismo, as *Bacantes* podem ter servido de inspiração para tempos posteriores<sup>635</sup>.

Richard Seaford resume bem a sua visão da iniciação dionisíaca:

Dionysiac mystic initiation is projected in the experiences of Pentheus in Bacchae. One of his experiences is to be dismembered, and have his dismembered body reconstituted by his mother.<sup>636</sup>

Penteu partilha de um destino que corre nas mesmas premissas do de Dioniso: ser desmembrado mas depois reconstituído. Contudo, o ressuscitamento do deus ocorre devido a ele ser uma entidade divina, o ponto que efectivamente distingue Dioniso de Penteu e que determina definitivamente o percurso do rei de Tebas<sup>637</sup>. Na perspectiva de Seaford, tanto Penteu como Dioniso entram em estado frenético, ambos combinam masculino com feminino e humano com animal, devido a serem ambos projecções do iniciado<sup>638</sup>. O regresso de Dioniso à vida, ao contrário do que acontece com Penteu mas à semelhança de Perséfone em Elêusis, é a representação na qual os iniciados depositam a sua fé. A ressurreição do deus é o símbolo da imortalidade que os iniciados esperavam.

Esta união entre deus e crente é bem resumida por Albert Henrichs:

The “blessings of madness” in particular, whether they take the form of maenadic *bakkheia* or of mixed orgia of men and women, create a powerful emotional bond between Dionysus and his human worshipers, which blurs the boundaries between human and divine.<sup>639</sup>

---

<sup>633</sup> Vide Walter Burkert, *Religião e Mitologia...* p. 555.

<sup>634</sup> Vide Albert Henrichs, “Greek Maenadism...” p. 122.

<sup>635</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>636</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* p. 72.

<sup>637</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>638</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>639</sup> Vide Albert Henrichs, “He Has a God in Him”: Human and Divine in the Modern Perception of Dionysus”, Thomas H. Carpenter and Christopher A. Faraone (eds.), *Masks of Dionysus*, London, Cornell University Press, 1993, p. 19.

### 3.1.4 Mistérios Dionisiacos em Roma

Burkert considera que os mistérios dionisiacos na Itália se desenvolveram de forma análoga à dos ritos eleusinos<sup>640</sup>. Motivos báquicos são uma constante nos monumentos funerários, contudo, não podemos considerar que cada tumba que contém vasos dionisiacos ou cada sarcófago dionisiaco dos II e III séculos d.C. tenham sido desenhados para conter um iniciado dionisiaco<sup>641</sup>. Não obstante, são várias as referências ao êxtase báquico neste género de arte, nomeadamente a constante representação de símbolos associados às ménades, e mesmo indicações dos mistérios, como a *cista mystica* e o *liknon*<sup>642</sup>. Chegaram-nos referências aos rituais báquicos em túmulos de membros de associações dionisiacas<sup>643</sup>. Burkert refere ainda um texto latino oriundo de Filipos, no qual era referido um suposto paraíso báquico, em que as bacantes convidam uma criança, que teria falecido, a participar nas suas danças como se fosse um sátiro<sup>644</sup>. Esta inscrição é uma das raras referências a grupos de ménades do período romano, sendo referido um *thiasus Maenadum*<sup>645</sup>. Contudo, esta fonte epigráfica é dedicada a Líber, Líbera e Hércules, sugerindo afastamento do menadismo tradicional.

É possível que os mistérios dionisiacos tenham sido introduzidos em Roma por diferentes vias. Uma hipótese defende que os prisioneiros provenientes de Tarento, aquando a conquista da cidade aos Cartagineses em 209 a.C., tenham desempenhado um papel importante na disseminação do culto. Nilsson defende esta via sulista, acreditando beneficiar da conotação de Dioniso com a morte e o mundo inferior na Magna Grécia, desde o século VI a.C. Contudo, existem evidências que comprovam que os rituais báquicos já se encontravam firmados em cidades etruscas, como Bolsena<sup>646</sup>. Assim sendo, a entrada dos cultos místicos de Dioniso em Roma pode provir tanto do norte como do sul da Península.

---

<sup>640</sup> Vide Walter Burkert, *Cultos...* p. 43.

<sup>641</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>642</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>643</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 144. Ver o exemplo em Non. D. 19.167-197.

<sup>644</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 44.

<sup>645</sup> Vide Jan Bremmer *op. cit.* p. 102

<sup>646</sup> Vide P. G. Walsh, "Making a Drama out of a Crisis: Livy on the Bacchanalia", *Greece & Rome*, 43/2, 1996, p. 191.

As comédias de Plauto, activo desde pelo menos 205 a.C., fazem várias alusões ao culto, como uma referência à utilização de uma senha verbal<sup>647</sup>. Em *Casina*, obra posterior ao processo das Bacanais, Plauto faz alusão a esta proibição, ironicamente afirmando *nunc Bacchae nullae ludunt*, “agora as ménades já não brincam”<sup>648</sup>

O ponto-chave do dionisismo em Roma é o famoso processo do qual resultou o *Senatus Consultum de Bacchanalibus*, de 7 de Outubro de 186 a.C.

O que aconteceu realmente?<sup>649</sup> Tito Lívio conta que um homem grego, cujo nome não merece ser mencionado (*Graecus ignobilis*), teria chegado à Etrúria com o intuito de espalhar os seus rituais secretos, que eram realizados à noite. Apesar de inicialmente serem poucos aqueles que teriam aderido a este culto, a fama de consumo desenfreado de vinho e de liberdades sexuais terá impulsionado o número de participantes, tanto homens como mulheres. Destacando que no seio do culto deixava de existir espaço para a decência (*pudoris*), Tito Lívio refere que cada participante fazia o que lhe apetecesse após o consumo de vinho, destacando como principais “vícios” a violação (*stupra*), o forjamento de textos, símbolos, testamentos e provas (*falsi testes, falsa signa testamentaque et indicia*), assim como envenenamentos e assassinios, realizados de modo secreto, ao ponto de muitas vezes nem o corpo ser encontrado<sup>650</sup> (*venena indidem intestinaeque caedes, ita ut ne corpora quidem interdum ad sepulturam exstarent*).

Apesar de inicialmente ter sido tolerado, a fama deste culto chegou até ao cônsul desse ano, Póstumo Albino. Segundo Tito Lívio, o cônsul teve conhecimento da história de Públio Ebúcio, um membro da classe equestre, que teria sido corrompido através dos *Bacchanalia*. A mãe dele, Durónia, numa altura em que o filho se encontrava doente, prometeu que o iniciaria a Baco caso Públio sobrevivesse. Tito Lívio refere mesmo as fases de preparação da iniciação: durante dez dias era necessário manter a castidade, no décimo participava-se num banquete, sendo-se depois purificado e encaminhado para o santuário. Contudo, antes de proceder à iniciação, Públio Ebúcio confidenciou as suas intenções à sua amante, Híspala, que rapidamente argumentou contra esta iniciativa, afirmando que seria melhor morrer do que participar nos cultos de Baco. Híspala revelou que, enquanto escrava, tinha acompanhado a sua *domina* ao santuário, e que sabia que era um lugar onde acontecia todo o género de indecências. A partir do momento em que um

---

<sup>647</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* p. 59; Pl. *Mil.* 1016.

<sup>648</sup> Vide Pl. *Cas.* 918

<sup>649</sup> Toda a informação seguinte é retirada de Liv. 39.8-19.

<sup>650</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* p. 59. Seaford entende que Tito Lívio aqui refere-se também a mortes que ocorriam durante a iniciação, sendo que os corpos nunca eram encontrados.

candidato era aceite, era maltratado pelos sacerdotes, violentamente atacado, violado sendo os gritos abafados pelo som dos címbalos e dos tambores.

Convencido pelos apelos da amante, Ebúcio enfrentou a mãe, declarando que não iria passar pelo processo de iniciação, acabando por ser expulso de casa. No dia seguinte, Aébutio revelou o que se sucedera a Póstumo Albino. O cônsul chamou depois Híspala para melhor se inteirar da situação, sendo que a mulher lhe revelou que inicialmente os rituais eram apenas para mulheres, sendo destinados três dias por ano para as iniciações. Uma sacerdotisa chamada Pacula Ânia terá posteriormente alterado o funcionamento do culto, aceitando a iniciação de homens. Os rituais passaram a ser conduzidos à noite e em vez de três dias anuais destinados às iniciações passaram a existir cinco dias mensais. Segundo Híspala, a partir do momento em que o culto se tornou misto, todo o género de devassidão e crime passou a ser costume.

Póstumo levou estes testemunhos ao senado, que consideraram que o ajuntamento de pessoas em nome do culto nada mais era do que um pretexto para se realizarem conspirações. Foi então decretada a procura dos sacerdotes e sacerdotisas do culto, tanto em Roma como em toda a Itália, de modo a poderem estar à disposição dos cônsules que conduziam a investigação. Ninguém, que tivesse sido iniciado no culto de Baco, poderia reunir-se com o propósito de celebrar os rituais.

O relato de Tito Lívio dos momentos pós decreto do *senatus consultum* é marcado pelo pânico que se instalara na cidade, e que rapidamente se alastrara para o resto de Itália. Muitos, na noite seguinte ao anúncio do decreto, foram capturados quando tentavam fugir. Outros, cujos nomes foram relacionados com o culto de Baco, suicidaram-se, sendo que se estimava que a “conspiração” abrangesse mais de sete mil homens e mulheres. Foram capturados os quatro homens considerados os sacerdotes supremos do culto, tendo, segundo Tito Lívio, confessado o seu envolvimento perante os cônsules. Quem conseguisse provar que somente participou na iniciação com orações, não empreendendo em nenhuma das actividades moralmente condenáveis, seria apenas preso. Contudo, o historiador afirma que foram mais os mortos do que os prisioneiros (*plures necati quam in vincula coniecti sunt*).

Depois desta purga inicial, os cônsules foram encarregados de destruir todas as formas de culto báquico em Itália, excepto nos locais onde um altar ou imagem antiga tivesse sido consagrada. O controlo do culto passava então para as mãos do Estado. Caso alguém considerasse que existia razão para o culto continuar a existir, essa pessoa teria que o declarar publicamente perante o pretor da cidade, que posteriormente consultaria o



senado, que só poderia efectuar uma decisão caso estivesse reunido o *quorum* mínimo de cem senadores. Em caso de aceitação, a realização do culto não poderia compreender mais do que cinco pessoas.

Uma versão do decreto, descoberta em Tirol no sul da Itália no século XVII, confirma que a descrição de Tito Lívio, pelo menos a parte em que relata as punições estipuladas no *Senatus consultum de Bacchanalibus*, tem veracidade histórica. Contudo, o relato do historiador é hoje considerado bastante exagerado por vários autores<sup>651</sup>. P. G. Walsh considera mesmo que:

Nowhere else in Livy do we encounter so lengthy, so dramatic and so entertaining a soap opera as that which appears in chapters 8-14 of Book 39.<sup>652</sup>

Ao longo do seu artigo, Walsh demonstra a intenção de Tito Lívio em dramatizar o acontecimento do ano 186 a.C. Matthias Riedl, numa linha semelhante a Walsh, faz um interessante reparo ao afirmar que Tito Lívio envolveu factos históricos num género de romance com todos os ingredientes que, até aos dias de hoje, proporcionam uma boa história: sexo, crime e um culto religioso obscuro<sup>653</sup>.

Apesar de o historiador referir certos aspectos que efectivamente aconteceriam nos rituais báquicos, como o consumo desenfreado de vinho, ele apresenta incoerências no discurso, tais como afirmar que havia iniciandos que morriam. Mas, simultaneamente, o historiador afirma que o culto crescia diariamente em termos de popularidade<sup>654</sup>. Segundo o relato de Tito Lívio, o senado só tem conhecimento destas actividades após o discurso de Póstumo e o testemunho de Híspala. Como P. G. Walsh correctamente ressalva, um culto considerado demoníaco florescia há vários anos em Roma, com tambores que eram tocados, mulheres enlouquecidas carregando tochas percorrendo o Tibre, pessoas que desapareciam misteriosamente. Tratava-se de um culto que

---

<sup>651</sup> Vide P. G. Walsh, "Making a Drama out of a Crisis: Livy on the Bacchanalia", *Greece & Rome*, 43/2 pp. 188-203; Dwayne Meisner, *Livy and the Bacchanalia*, BA essay in History, 2008; Dwayne Meisner, *Bacchic Madness and Roman Justice*, Thesis submitted to the Submitted to the Faculty of Graduate Studies and Research in partial fulfilment of requirements for the Degree of Master of Arts in History, Regina University, 2010; Matthias Riedl, "The Containment of Dionysus: Religion and Politics in the Bacchanalia Affair of 186 BCE", *International Political Anthropology*, 5/2, 2012, pp. 113-134.

<sup>652</sup> Vide P. G. Walsh, "Making a Drama out of a Crisis: Livy on the Bacchanalia", *Greece & Rome*, 13/2 p. 202.

<sup>653</sup> Matthias Riedl, "The Containment of Dionysus: Religion and Politics in the Bacchanalia Affair of 186 BCE", *International Political Anthropology*, 5/2, 2012, p. 115.

<sup>654</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* p. 59.

compreendia uma multidão diariamente crescente. Teria passado despercebido aos olhos do senado<sup>655</sup>?

Se existe consenso quanto a Tito Lívio ter propositadamente dramatizado o episódio das bacanais, tal já não se verifica plenamente nas teorias relativas à razão dessa dramatização. John Nort afirma que todo este passo demonstra que o senado decidiu agir, não contra algo que desconhecia mas contra algo que conhecia bem demais<sup>656</sup>. A visão de Erich Gruen é mais radical, pois basicamente rejeita todo o relato de Tito Lívio, afirmando que tudo se tratou de um plano engendrado pelo senado de modo a poder exercer um domínio mais apertado na Itália, neste caso regularizando as práticas culturais<sup>657</sup>. Walsh apresenta-se bastante céptico para com a maioria do relato do historiador, focando-se na importância que os Romanos davam à moralidade pública, que seria obviamente abalada com os relatos de abuso sexual de jovens do sexo masculino<sup>658</sup>. O autor defende que a possibilidade de um grupo alargado de pessoas se reunir várias vezes (Tito Lívio refere cinco vezes por mês), para praticar um culto não regulamentado pelo Estado, terá possibilitado que a situação fosse classificada como *coniuratio*, conspiração, com o objectivo de subverter os valores morais<sup>659</sup>.

A outra questão a que Walsh se propõe a responder é: se a maior parte do relato de Tito Lívio é fabricado, como é que obteve a credibilidade de uma narrativa histórica?<sup>660</sup>. Nesta questão, Walsh segue a teoria de Wiseman, segundo a qual a primeira geração de historiadores romanos terá enriquecido as suas poucas fontes com material proveniente das artes de palco<sup>661</sup>. As obras de Plauto seriam representadas no tempo do historiador e, como já tivemos oportunidade de observar, existem várias achegas aos acontecimentos de 186 a.C.<sup>662</sup> Seaford segue esta linha, estabelecendo uma comparação entre o papel que o Estado romano desempenha na narrativa de Tito Lívio e o de Penteu nas *Bacantes*<sup>663</sup>. O autor afirma que o culto, nesta época, gozaria de uma organização relativamente sofisticada, incluindo recursos económicos, e um nível de secretismo que

---

<sup>655</sup> Vide P. G. Walsh *op. cit.* p. 199.

<sup>656</sup> Vide John North *apud* P. G. Walsh *op. cit.* p. 199.

<sup>657</sup> Vide Erich Gruen *apud* P. G. Walsh *op. cit.* p. 199.

<sup>658</sup> Vide P. G. Walsh *op. cit.* p. 200.

<sup>659</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>660</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>661</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>662</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 201.

<sup>663</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* p. 60. O mesmo é observável ao longo de artigo de Riedl.

lhe permitia manter-se afastado da autoridade estatal<sup>664</sup>. O facto de o culto ser, por tendência, quebrador de barreiras e limites sociais, como o facto de unir pessoas de estratos sociais bastante distintos, desafiaria sempre a organização romana. O surgimento de líderes populistas pode também ter possibilitado circunstâncias mais favoráveis ao culto do deus. Mário, por exemplo, mudou o esquema de recrutamento do exército, alargando-o aos estratos sociais mais baixos que não tinham forma de financiar o equipamento, os *capite censi*. Valério Máximo refere que Mário bebia vinho de uma taça especial, um *kantharos*, seguindo o exemplo de Líber<sup>665</sup>. César, uma geração mais tarde, foi alvo de rumores que apontavam que ele queria transferir a capital do império romano para Alexandria, um dos principais centros de acção do culto dionisíaco, sendo famoso o seu envolvimento com a rainha egípcia Cleópatra<sup>666</sup>. Mauro Sérvio Honorato, no final do século IV d.C., refere que César foi quem trouxe os mistérios de Dioniso para Roma ([Caesar]...*quem constat primum sacra Liberi patris transtulisse Romam*)<sup>667</sup>. É ainda curioso o relato de que César firmou uma amizade com Mitridates em 48 a.C., um sacerdote de Dioniso *Kathegemon* do reino de Pérgamo<sup>668</sup>. Obviamente que isto não pode corresponder à verdade, mas não deixa de comprovar a existência da noção do interesse de Júlio César nos mistérios de Dioniso<sup>669</sup>.

Devemos ter em conta que Tito Lívio escreveu mais de cento e cinquenta anos depois do escândalo de 186, provavelmente por volta do ano 20 a.C. As suas fontes para o estudo desta questão podem ter sido bastante escassas, sendo a cronologia para este evento inserida numa série de acontecimentos históricos, compreendidos entre os anos 187-183 a.C., que eram considerados marcantes para o início do declínio da moral romana: o regresso de Cneu Mânlio Volso, descrita por Lúcio Pisão como o ponto inicial do declínio moral da sociedade romana<sup>670</sup>, o julgamento dos Cipiões, o processo dos *Bacchanalia* e a censura de Catão<sup>671</sup>.

Independentemente da visão exagerada de Lívio, é certo que o processo de 186 a.C. marcou uma crise na evolução dos mistérios báquicos, especialmente numa época

---

<sup>664</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>665</sup> Vide Idem, *ibidem*; Val. Max. 3.6.6.

<sup>666</sup> Vide Idem, *ibidem*; Sueton. *Div. Jul.* 79.

<sup>667</sup> Vide Idem, *ibidem*; Serv. *Ecl.* 5.29.

<sup>668</sup> Vide Walter Burkert, “Bacchic *Teletai*... p. 275. Ver nota 67.

<sup>669</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus*... p. 61.

<sup>670</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 189.

<sup>671</sup> Vide Idem, *ibidem*.

em que o centro geopolítico do mundo estava a alterar-se<sup>672</sup>. É interessante observar que depois do processo dos *Bacchanalia* as iniciações itinerantes parecem ter desaparecido completamente dos mistérios báquicos, até ao período de César. Como Burkert ressalva, é óbvio que os praticantes itinerantes não desapareceram logo após 186 a.C., mas terão seguido outras tradições. Dessas diferentes opções, ou tradições, o classicista descreve os casos de Apolónio de Tíana, Alexandre de Abonuteicos e mesmo Jesus e São Paulo<sup>673</sup>.

Datados do período de César temos os frescos da *Villa* dos Mistérios, já aqui várias vezes referidos. A possível representação das etapas da iniciação dionisíaca, ficando a impressão de estarmos perante um quarto em que essa mesma iniciação se realizava, é possivelmente a melhor fonte que possuímos para o estudo dos mistérios do deus. Apesar de estes frescos possivelmente representarem a vivência do culto de uma confraria específica de Pompeios do século I. a.C., existem pormenores, como o texto inicial, a purificação e o vinho, que são decalcados de tradições centenárias. Marco António, contemporâneo de César, é um famoso exemplo de sobrevivência da importância de Dioniso. Plutarco refere que, quando Marco António chegou a Éfeso, as mulheres receberam-no vestidas de bacantes e os rapazes como sátiros, estando toda a cidade decorada com hera, sendo o general louvado como se fosse Dioniso<sup>674</sup>. Ele foi apelidado de Novo Dioniso<sup>675</sup>, assim como Alexandre e Ptolemeu IV haviam sido antes. Segundo Plutarco, nos últimos dias da sua vida, ter-se-iam ouvido gritos tipicamente báquicos em Alexandria, sinal interpretado como António a ser abandonado pelo seu deus predilecto. Estando o general em Alexandria, cidade tradicionalmente associada aos rituais báquicos, e sendo consorte de uma rainha ptolemaica, é bastante provável que António tenha tido algum contacto com o culto místico de Dioniso.

Contudo, depois de 186 a.C., e além dos frescos da *Villa* dos Mistérios, as referências ao culto são mais raras. No campo iconográfico, temos os relevos em estuque da *Villa Farnesina*, do período Augustano<sup>676</sup>, e os relevos de Campânia, de meados do século I a meados do século II d.C.<sup>677</sup>, ambos representando motivos dionisíacos que podem ser associados aos mistérios. Certos artefactos, como as vasilhas feitas na fábrica

---

<sup>672</sup> Vide Walter Burkert, “Bacchic Teletai...” p. 261.

<sup>673</sup> Vide Burkert, *AMC* p. 34

<sup>674</sup> Vide Plut. *Ant.* 24.3.

<sup>675</sup> Vide Plut. *Ant.* 60.3.

<sup>676</sup> Vide **Ilustração 32**.

<sup>677</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus*... p. 64.

de Marco Perénio em Arezo, do período augustano<sup>678</sup>, como vários mosaicos e sarcófagos de várias partes do império romano, desde o I até ao século IV d.C., podem também ser associados aos rituais báquicos. Possuímos um exemplar desses na Península Ibérica, um sarcófago de uma criança, em mármore, encontrado em Vila Franca de Xira mas proveniente de Castanheira do Ribatejo. É esculpido em três faces, sendo uma lisa, muito provavelmente pensada para ficar encostada a uma parede. Esta característica sugere que se trata de uma peça esculpida na Península Itálica, como Tatiana Resende sugere, contrariamente às opiniões de Garcia y Bellido e Manuel Heleno, que consideravam ser um trabalho de uma oficina grega. A opinião de Resende sustenta-se no facto de normalmente os sarcófagos gregos serem trabalhados nas quatro faces, ao contrário dos romanos. A obra é toda repleta de elementos dionisiacos, com a figura da criança num medalhão central, repleta de parras com cachos de uvas e figurinhas de Eros<sup>679</sup>.

É tentador tentar analisar um sarcófago moldado com características do deus como uma prova da crença dionisiaca no Alentejo, contudo, tal não corresponderia à verdade em todos os casos<sup>680</sup>. Como já tivemos hipótese de constatar, Dioniso é, praticamente desde a sua origem, uma figura associada à morte, mesmo que tal não seja associada ao seu culto mistérico.

As fontes mais abundantes relacionadas com os mistérios dionisiacos no Império romano são epigráficas. Possuímos cerca de duzentas inscrições, maioritariamente escritas em grego, espalhadas por toda a extensão geográfica do império, desde o século III a.C. até ao século IV d.C.<sup>681</sup>. Uma das inscrições mais interessantes provém de Torre Nova, da região do Lácio, sendo datada por volta do ano 165 d.C.<sup>682</sup> Aqui estão registados cerca de quatrocentos nomes divididos por cerca de vinte e cinco definições de funções que os membros da confraria teriam que desempenhar, tais como *boukoloi* (pastores), *liknaphoroi* (carregadores do *liknon*) e mesmo *antrophulakes* (guardiões da caverna)<sup>683</sup>.

---

<sup>678</sup> Vide Idem, *ibidem*. Ver **Ilustração 49**.

<sup>679</sup> Vide Tatiana Resende, *O Culto Dionisiaco em Portugal*, Trabalho de síntese para prova de aptidão pedagógica e capacidade científica apresentado à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Lisboa, 1988, pp.70-71. Ver **Ilustração 51**.

<sup>680</sup> Vide Walter Burkert, *Cultos...* p. 43.

<sup>681</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* p. 66.

<sup>682</sup> Vide **Ilustração 50**.

<sup>683</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* p. 67.

Esta inscrição, dedicada a Pompeia Agripinila, uma sacerdotisa do culto, descreve aquilo que parece ser uma confraria báquica de grande dimensão<sup>684</sup>.

Como Albert Henrichs expressa, as leis cultuais do período imperial são normalmente desinteressantes, sendo que para capturar alguma da essência tradicionalmente báquica, somos forçados a recorrer a relatos mais pitorescos e provavelmente menos factuais<sup>685</sup>. A descrição que Tácito faz da festa de Messalina, mulher do imperador Cláudio, é possivelmente a mais interessante<sup>686</sup>. O historiador relata como a imperatriz e o seu amante, Gaio Sílio, entretiveram os convidados, todos embrenhados num frenesi báquico<sup>687</sup>. Um homem chamado Vétio Valente chegou, inclusivamente, a trepar a uma árvore, como se fosse Penteu<sup>688</sup>. É possível que o acontecimento relatado por Tácito não fosse mais do que um ritual de iniciação de Messalina, por ocasião dos *Vinalia Rustica*<sup>689</sup>, uma celebração associada à vindima. Outra possibilidade é que Tácito, ao relatar a acção da imperatriz no seio de uma *orgia* báquica, procura-se denegrir a imagem de Messalina, “por opor a sacralidade dos ritos nupciais ao espírito báquico da boda”<sup>690</sup>. Os acontecimentos de 186 a.C. continuariam a ser recordados pelo povo romano, e apesar de ter ocorrido um certo revivamento dos rituais místéricos de Dioniso, após o período de Júlio-César, isso não implica que a acção não continuasse a viver na infâmia.

Plutarco, nos séculos I e II d.C., é uma fonte importante de informações quanto ao culto, tendo sido iniciado, tal como a sua esposa, nos rituais báquicos<sup>691</sup>. No relato da vida de Crasso, Plutarco chega a referir que a mulher de Espártaco teria previsto os acontecimentos em torno do seu marido, visto ser uma profetisa de Dioniso<sup>692</sup>. Em relação ao gladiador, Plutarco refere também que, quando Espártaco foi levado para Roma, tendo sido feito prisioneiro pela primeira vez, uma serpente se enrolava sobre a sua cara,

---

<sup>684</sup> Dois dos estudos mais completos sobre a inscrição são: Achille Vogliano, “La Grande Iscrizione Bacchica del Metropolitan Museum”, *AJA*, 37/2, 1933, pp. 215-231; Franz Cumont, “La Grande Inscription Bachique du Metropolitan Museum. II. Commentaire Religieux de l’Inscription”, *AJA*, 37/2, 1933, pp. 232-263.

<sup>685</sup> Vide Albert Henrichs, “Greek Maenadism... p. 156.

<sup>686</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>687</sup> Vide Tac. *Ann.* 11.31.

<sup>688</sup> Vide Albert Henrichs, “Greek Maenadism... p. 159.

<sup>689</sup> Vide Nuno Simões Rodrigues, “Messalina ou Aphrodita tragica in Vrbe”, António Ventura (ed.), *Presença de Victor Jabouille*, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2003, p. 522.

<sup>690</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 524.

<sup>691</sup> Vide Plut. *Cons. Uxor.* 10

<sup>692</sup> Vide Plut. *Crassus* 8.4.

enquanto dormia<sup>693</sup>. Já aqui assinalámos o simbolismo que a serpente tinha no seio dos rituais dionisiacos.

Plutarco passa também informações interessantes quanto à vivência mais pública do culto. Ele descreve um festival em Delfos em que participavam ménades, sendo possivelmente encenada o retorno à vida de Sémele<sup>694</sup>. Pausânias, no mesmo período que Plutarco, refere que no templo de Dioniso perto do teatro de Sicião existiam imagens do deus e de ménades<sup>695</sup>. O povo desta cidade também possuía algumas imagens que eram mantidas num local secreto (*en aporrhētōi*), que só eram reveladas numa noite do ano, sendo levadas para o templo numa procissão<sup>696</sup>. Uma das imagens era apelidada de *Lysios*, liberador, e a outra de *Bakkheios*, tendo supostamente sido trazidas de Tebas por Fanes, outro denominado sacerdote itinerante. Estas duas imagens representavam a dupla natureza de Dioniso: aquele que enlouquece os humanos, sendo simultaneamente aquele que os liberta<sup>697</sup>. Tanto o termo *Lysios* como *aporrhētōs* sugerem a existência de rituais místicos<sup>698</sup>.

Pausânias refere ainda o caso da cidade de Briseas, na Lacónia, na qual se encontrava uma imagem do deus dentro do templo, e outra ao ar livre. A imagem interior estava resguardada do olhar do público, sendo que apenas mulheres a podiam observar, visto serem elas a realizarem os rituais secretos<sup>699</sup>.

### 3.1.5 Papel Feminino

Já referimos a existência de uma relação próxima entre as mulheres e o culto de Dioniso. Elas são representadas desde cedo na cerâmica, e grande parte das inscrições que referem os mistérios fazem alusão a elementos do sexo feminino. Apesar do pouco conhecimento que temos da elaboração cultural, podemos observar nas fontes que possuímos que a mulher tem um papel de destaque. Tal é verificável, por exemplos, nos

---

<sup>693</sup> Vide Plut. *Crassus* 8.4.

<sup>694</sup> Vide Plut. *Moral.* 293d; Richard Seaford, *Dionysus...* p. 71.

<sup>695</sup> Vide Paus. 2.7.5-6; Richard Seaford, *Dionysus...* p. 71.

<sup>696</sup> Vide Idem, *Ibidem* p. 71.

<sup>697</sup> Vide Walter Burkert, “Bacchic *Teletai*...” p. 273

<sup>698</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* p. 71.

<sup>699</sup> Vide Idem, *ibidem*; Paus. 3.20.3.

mitos de Licurgo e Penteu. Ambos os episódios são marcadamente funestos devido à intransigência dos dois monarcas perante o estabelecimento do culto dionisíaco no seu território. No de Licurgo, segundo a versão mais tardia, temos o aprisionamento das bacantes, que promove o enfurecimento de Dioniso. O caso de Penteu é ainda mais claro. Existe uma tentativa do monarca em suprimir o culto em Tebas, acção catalisadora do fim do monarca, visto acabar por ser despedaçado pela sua mãe e restantes ménades, as mesmas que o rei de Tebas tentara espiar.

Outra prova que sobrevive até hoje da presença massiva de mulheres nos cultos báquicos são uma vez mais os frescos da famosa *Villa* dos Mistérios em Pompeios<sup>700</sup>. Apesar da maioria dos autores os relacionarem com a iniciação nos mistérios de Dioniso, muito permanece no campo da dúvida. É provável que o pintor fosse um mestre artesão treinado possivelmente em Alexandria ou Atenas, tendo em conta a qualidade da obra, que demonstra um grande entendimento de perspectiva e capacidade de manipulação da luz<sup>701</sup>. O facto de não terem sido descobertas oficinas de pintura em Pompeios, assim como as representações serem baseadas nas poses clássicas da escultura helenista apoiam esta teoria<sup>702</sup>. É certo que o dono da casa seria abastado economicamente, de modo a poder suportar uma pintura de tamanha dimensão. A parede completamente pintada de vermelho, um pigmento tradicionalmente caro, assim como a qualidade dos frescos, terão sido, seguramente, bastante dispendiosos<sup>703</sup>.

Independentemente das diferentes teorias sobre a função da divisão, é certo que as pinturas estão repletas de características de teor dionisíaco. No início da sequência, tendo a parede norte como referência e começando a leitura da esquerda para a direita, temos uma mulher, cuja pose, a mão na anca, a identifica como uma matrona romana, vestida com uma túnica própria para andar na rua, o que reforça a ideia de ser este o ponto inicial do fresco, visto a mulher estar a entrar no espaço, acompanhada por uma figura masculina adulta e uma criança, num quadro em que a criança está a ser instruída. Donatella Mazzoleni analisa este excerto do fresco como uma sacerdotisa a acompanhar Dioniso, ainda criança, que se encontra a cantar um hino<sup>704</sup>. Não concordamos com esta

---

<sup>700</sup> Vide **Ilustração 34-48**.

<sup>701</sup> Vide Elaine Rosemary Macdonald, *The Frescoes in the Villa of the Mysteries, Pompeii*, Minor dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of *Magister Artium*, in the faculty of Humanities at the University of Johannesburg, 2010, p. 15.

<sup>702</sup> Vide Idem, *ibidem*, pp. 15-17.

<sup>703</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>704</sup> Vide Donatella Mazzoleni, “Villa dei Misteri”, *Domus: pittura e architettura d'illusione nella casa romana*, San Giovanni Lupatoto, Arsenale Editrice, 2004, p. 106. Vide **Ilustração 36**.



visão, visto não encontrarmos nenhum elemento neste quadro em específico que identifique a criança como Dioniso. O fresco aparentar ser, em toda a sua extensão, uma reunião báquica, sendo que no centro é possível identificar o deus, apoiado numa figura que seria Ariadne, a parte mais deteriorada do fresco. É possível que neste primeiro painel esteja representado a leitura de um texto sagrado dos mistérios de Dioniso. Se optarmos por considerar que o pintor foi treinado em Alexandria, é possível que ele tivesse noção da ligação entre a dinastia ptolomaica e os mistérios. É ainda mais interessante se recordarmos que Ptolomeu IV Filopator, cerca de dois séculos antes, tinha ordenado que fossem entregues os textos sagrados dos mistérios do deus. Macdonald salienta ainda a possibilidade desta mulher estar grávida<sup>705</sup>. Este apontamento não assenta mal no contexto dos mistérios de Dioniso. A iniciação teria como objectivo a continuação da vida para lá da morte, uma pós-existência feliz, sendo que as crianças, descendentes de pais iniciados, caso falecessem durante a infância estariam salvaguardadas pela acção dos seus pais<sup>706</sup>.

Temos depois uma figura feminina, que Paul Veyne identifica como sendo uma escrava, visto não possuir uma silhueta tão robusta como as restantes senhoras de maior importância social, que transporta um prato com o que parece ser sésamo<sup>707</sup>, muito provavelmente para ser utilizado um ritual<sup>708</sup>. Sequencialmente, três mulheres preparam aquilo que Paul Veyne identifica como banho nupcial<sup>709</sup>, seguido das representações de Sileno e de dois sátiros<sup>710</sup>. Macdonald salienta as diferentes leituras deste painel. Maiuri considera que se trata de uma cena de sacrifício, sendo possível que a figura sentada seja uma sacerdotisa<sup>711</sup>. Grant tem uma leitura completamente distinta, afirmando que as figuras femininas são representações das estações do ano<sup>712</sup>. Para Varone, trata-se de um ritual lustral<sup>713</sup>. Concordamos com esta última possibilidade, sendo ainda curioso, tal como Macdonald reparou, que a sacerdotisa esteja, com a mão esquerda, a revelar algum segredo ocultado por um tecido<sup>714</sup>. A presença de Sileno e dos sátiros é uma alusão clara

---

<sup>705</sup> Vide Elaine Rosemary Macdonald *op. cit.* p. 36.

<sup>706</sup> Vide *infra* p. 139.

<sup>707</sup> Vide Paul Veyne, François Lissarrague, Françoise Frontisi-Ducroux, *Les mystères du gynécée*, Gallimard, 1999, p. 3.

<sup>708</sup> Vide Donatella Mazzoleni *op. cit.* p.108. Vide *infra* 135.

<sup>709</sup> Vide Paul Veyne, François Lissarrague, Françoise Frontisi-Ducroux *op. cit.* p. 3.

<sup>710</sup> Vide **Ilustrações 37-39**.

<sup>711</sup> Vide Elaine Rosemary Macdonald *op. cit.* p. 39.

<sup>712</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>713</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>714</sup> Vide Idem, *ibidem*.

ao ciclo mitológico de Dioniso, sendo figuras que constantemente acompanham o deus. O facto de Sileno estar a tocar uma lira reforça a possibilidade da presença de música nos mistérios de Dioniso.

No painel seguinte temos uma figura feminina, com o braço direito levantado a segurar uma espécie de xaile<sup>715</sup>. A mulher aparenta estar assustada, sendo que a sua mão esquerda está colocada numa posição, aparentemente, defensiva. Trata-se possivelmente da representação de terror do iniciado no momento da iniciação, sendo que esta figura está a olhar na direcção das representações daquilo que pensamos tratarem-se, efectivamente, de momentos da iniciação<sup>716</sup>. Paul Veyne, apesar de se afastar da teoria dos mistérios, considera que a figura está assustada perante a visão da máscara na cena seguinte<sup>717</sup>. Podíamos ainda ponderar a possibilidade de ser uma ménade a dançar, visto a posição dos braços e do xaile dar a sensação de movimento, contudo, a presença de outras figuras femininas mais a frente, sendo essas indubitavelmente ménades. Atrás desta mulher, temos a representação de outra figura feminina, com orelhas pontiagudas, a amamentar uma cabra. As orelhas pontiagudas sugerem uma personagem mitológica, sendo possivelmente uma panisca, a fêmea do sátiro<sup>718</sup>.

Na cena seguinte temos possivelmente uma nova representação de Sileno, a dar de beber a um sátiro, enquanto outro segura numa máscara, de aspecto aterrorizante, que está colocada de modo a visualizar a cena, de frente para o espectador<sup>719</sup>. Todo o cenário é bastante alusivo aos mistérios. É bastante provável que o sátiro esteja a beber vinho, já aqui identificado como o sangue de Dioniso. Existe também a possibilidade de o sátiro estar a visualizar algo no conteúdo da taça<sup>720</sup>, a revelação de algum segredo (a máscara encontra-se na mesma direcção da taça, de modo a dar a entender que seria reflectida no líquido). Apesar de esta hipótese ser sedutora, pois a representação parece ter sido realizada de modo a deixar este aspecto claro, existe um problema prático caso pensemos neste momento como uma realidade. Se a taça estivesse cheia com vinho, o efeito de espelho não seria propriamente perceptível pois o reflexo não é, de modo algum, tão perceptível neste líquido como em água. Contudo, não faz sentido que num cenário alusivo a Dioniso se beba água em vez de vinho. É ainda mais sedutor pensar numa

---

<sup>715</sup> Vide **Ilustração 40**.

<sup>716</sup> Vide Elaine Rosemary Macdonald *op. cit.* p. 43.

<sup>717</sup> Vide Paul Veyne, François Lissarrague, Françoise Frontisi-Ducroux *op. cit.* p. 3

<sup>718</sup> Vide Elaine Rosemary Macdonald *op. cit.* p. 44.

<sup>719</sup> Vide **Ilustração 41**.

<sup>720</sup> Vide Elaine Rosemary Macdonald *op. cit.* 47.

situação de transformação de água em vinho, de modo a podermos ter as duas bebidas presentes no cenário, ao mesmo tempo que estaríamos perante uma representação subentendida de um “milagre” dionisiaco. Contudo, esta hipótese está longe de ser fundamentada. Apesar de já aqui termos referenciado episódios de transformação de água em vinho, proporcionada por Dioniso, não existe nenhuma forma de relacionar com este fresco. De qualquer das formas, esta questão da falta de capacidade reflectiva do vinho só seria um problema se transpusessemos as pinturas da *villa* dos Mistérios para a realidade. Estando os frescos recheados de pormenores mitológicos, esta questão não é propriamente premente.

A cena seguinte está presente na zona central da sala, é possivelmente a representação das núpcias de Dioniso e Ariadne <sup>721</sup>. Apesar de certos autores mencionarem que a figura feminina pode ser Sémele ou mesmo Vénus <sup>722</sup>, a representação da hierogamia parece-nos a mais provável. Num cenário alusivo aos mistérios torna-se a opção mais verosímil. Este painel domina a divisão, estando na parede norte, dividindo as duas laterais da sala, separando as duas partes sequencias dos frescos. O casamento de Dioniso e Ariadne provavelmente teria alguma importância no processo de iniciação.

Na cena seguinte temos três figuras femininas, uma ajoelhada, meia despida, a destapar o que parece ser um falo, outra colocada de pé, atrás da primeira <sup>723</sup>, e uma última figura feminina alada, que segura uma espécie de chicote de forma ameaçadora <sup>724</sup>, que não está a olhar para as outras duas. A representação do falo é uma alusão clara a Dioniso. O facto de estar dentro de um cesto, e o acto de ser destapado, que sugere a intenção de revelar algo, um objecto místico, são elementos associados aos mistérios do deus. O falo é uma representação de fertilidade e renovação, sendo uma alusão à vida depois da morte. Macdonald identifica a figura alada como sendo uma representação de um ser demoníaco <sup>725</sup>, responsável pela indução da *mania* dionisiaca.

Na cena seguinte estão representadas quatro mulheres, uma debruçada sobre o colo de outra, que tem a mão sobre a cabeça da primeira, enquanto outra figura feminina observa, na parte de trás, enquanto à direita está outra mulher a dançar, nua, e a bater com

---

<sup>721</sup> Vide **Ilustração 42**.

<sup>722</sup> Vide Elaine Rosemary Macdonald *op. cit.* 52. Apesar de frisar a possibilidade de se tratar de uma representação de Ariadne, a autora considera que, tendo em conta a posição e a dimensão da figura, se trata de uma deusa mais proeminente, como Vénus.

<sup>723</sup> Vide **Ilustração 43**.

<sup>724</sup> Vide **Ilustração 44**.

<sup>725</sup> Vide Elaine Rosemary Macdonald *op. cit.* p. 54.

os címbalos sobre a cabeça<sup>726</sup>. A primeira figura feminina terá sido vítima de flagelamento, levado a cabo pela figura alada que segura uma espécie de chicote<sup>727</sup>. É possível que a iniciação, em certas confrarias, tivesse um momento destes, tal como já aqui foi observado, contudo não temos dados concretos que o comprovem. A figura dançante é claramente uma bacante, já carregada de espírito dionisíaco, a tocar o instrumento típico do deus.

A cena seguinte mostra duas mulheres, uma a pentear a outra, com uma pequena figura alada ao seu lado<sup>728</sup>. Existe um certo consenso em definir a mulher que está sentada como noiva, assim demonstrado pela sua roupa e elaboração do penteado, em preparação para o casamento, ou para participar nos mistérios<sup>729</sup>. O pequeno erote aponta-lhe um espelho, um objecto que carrega significado no ciclo mitológico dionisíaco. É possível que a figura identificada como noiva esteja a ser preparada para um casamento simbólico com Dioniso. Esta possibilidade relembra-nos as festividades do segundo dia do festival das Antestérias em Atenas, em que a *Basilinna* se casava com o deus, representado pelo arconte *Basileus*<sup>730</sup>. Um pequeno erote é representado de seguida, encarando a cena da noiva<sup>731</sup>. Macdonald analisa esta figura como a personificação do anseio pelo amor, sentido pela noiva em relação ao seu noivo<sup>732</sup>.

A última figura representada é uma mulher, sentada, a observar o resto da acção de modo pensativo<sup>733</sup>. Trata-se claramente de uma matrona romana, uma mulher de alto estatuto social, com uma aliança bem visível, sendo possível que se trate da pessoa que encomendou o fresco<sup>734</sup>. Vários autores concordam que esta figura representa uma sacerdotisa, sendo possível que o seu ar introspectivo, enquanto encara a sequência de cenas ao longo do fresco, seja devido ao recordar dos diferentes passos pelos quais teve que passar ao longo da sua iniciação<sup>735</sup>. Esta observação é verosímil no sentido em que a disposição do fresco aparenta contar uma sequência de acontecimentos, passar uma mensagem.

---

<sup>726</sup> Vide **Ilustração 45**.

<sup>727</sup> Vide Walter Burkert, *AMC*, p. 104. Vide *supra* p. 115.

<sup>728</sup> Vide **Ilustração 46**.

<sup>729</sup> Vide Elaine Rosemary Macdonald *op. cit.* p. 63; Paul Veyne, François Lissarrague, Françoise Frontisi-Ducroux *op. cit.* p. 5.

<sup>730</sup> Vide *supra* p. 98.

<sup>731</sup> Vide **Ilustração 47**.

<sup>732</sup> Vide Elaine Rosemary Macdonald *op. cit.* p. 65.

<sup>733</sup> Vide **Ilustração 48**.

<sup>734</sup> Vide Elaine Rosemary Macdonald *op. cit.* 66.

<sup>735</sup> Vide Idem, *ibidem*.

Fazendo a soma, podemos concluir que no fresco em que estão representadas cerca de vinte e oito figuras antropomórficas, temos a presença de dezoito mulheres. Efectivamente, todas as figuras adultas representadas no fresco são mulheres<sup>736</sup>.

São diversas as leituras destes frescos. A maioria dos autores que se debruçaram sobre esta questão defendem que se trata de um espaço onde se procedia à iniciação nos mistérios de Dioniso<sup>737</sup>. Alguns chegam mesmo a relacionar os donos da casa como sacerdotes do deus<sup>738</sup>. Contudo, existem também teorias que afastam os frescos dos mistérios, considerando que este espaço era utilizado para entreter convidados em ocasiões especiais<sup>739</sup>.

Apesar de não termos propriamente legendas que nos elucidem completamente quanto à importância e função das figuras representadas, é certo que o número de mulheres é superior ao dos homens. Apesar de ser um culto aberto a todas as pessoas, independentemente do género, estatuto social ou proveniência, deverá ter existido uma certa preponderância do elemento feminino, ainda que se afirme que o número de *mystai* masculinos e femininos seria idêntico<sup>740</sup>. A hipótese da proeminência feminina nos cultos báquicos é plausível, se analisarmos que, nas sociedades antigas, a mulher auferia de um estatuto social sempre inferior ao do homem. No seio do culto, os elementos femininos teriam exactamente os mesmos direitos que os masculinos, sendo este um elemento potencialmente atractivo.

Contudo, apesar de esta ser uma opinião bem fundamentada e bastante consensual no seio da comunidade científica, existe quem defenda que o homem desempenhava um papel mais importante do que normalmente é estimado, não sendo o menadismo uma característica singularmente feminina. Scott Scullion, apoiando-se em Anne-Françoise Jaccottet, defende que esta visão de exclusividade menádica feminina, defendida por autores do calibre de Wilamowitz, Nilsson e Burkert, pode hoje ser considerada

---

<sup>736</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 1.

<sup>737</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 5. A autora salienta as opiniões de Mauiri, Meyer, e Seaford.

<sup>738</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>739</sup> Vide Idem, *ibidem* pp.6-7. Como defensores desta teoria, a autora salienta Gazda e Hales. Paul Veyne (p. 21) efectivamente afirma que “le salon de la villa pompéienne qu’elle décore n’a jamais servi à la célébration de Mystères, la fresque ne représente pas de Mystères, n’implique pas que le propriétaire de la villa était un initié et ne dénote même pas ses sentiments religieux”

<sup>740</sup> Vide Walter Burkert, *AMC*, p. 555.

obsoleta<sup>741</sup>. Scullion destaca o facto de não existir nenhuma razão óbvia para os homens não observarem as mulheres a honrar Dioniso, ou mesmo juntarem-se às danças delas<sup>742</sup>.

Já na referência de Heródoto ao rei Ciles temos homens a participarem em rituais báquicos (βακχεύειν, μαίνεσθαι)<sup>743</sup>. Na inscrição de Mileto, que regula a compra de um sacerdócio, temos também uma referência a um sacerdote. Esta inscrição refere-se indubitavelmente a uma sociedade de ménades, visto ser a única prova física de omofagia que possuímos<sup>744</sup>. Contudo, esta referência é já da época helenística, sendo consensualmente aceite que o menadismo perdeu força neste período, ainda que sendo também atestável fisicamente nesta época que tanto mulheres como homens participavam no culto<sup>745</sup>. Scullion considera que as fontes mais antigas que corroboram a sua teoria são as tragédias de Eurípides<sup>746</sup>. Em *Íon*, Xuto afirma ter participado nos rituais menádicos<sup>747</sup>; contudo, o caso mais famoso e evidente ocorre no início das *Bacantes*, quando Tirésias e Cadmo se preparam como se fossem ménades, tendo a intenção de ir dançar na montanha<sup>748</sup>. O próprio Dioniso chega a Tebas disfarçado de sacerdote itinerante, anunciando à população da cidade que se deviam iniciar nos mistérios do deus<sup>749</sup>.

A teoria de Scullion não apresenta, na nossa opinião, falta de plausibilidade. Parece-nos francamente provável que o apelo das práticas dionisiacas fosse universal desde a sua génese. Não nos parece provável que estejamos perante uma situação em que os homens não pudessem ser integrados no culto, mas as mulheres sim, uma espécie de mundo ao contrário. Simultaneamente, não podemos deixar de ter em mente que cada caso, cada tíaso, é singular e pode compreender particularidades bastantes distintas de outros. Assim sendo, não vemos nenhuma razão que obrigatoriamente exclua os homens do acesso ao culto menádico. Contudo, parece-nos tanto claro como lógico que existisse uma afluência feminina de maior dimensão do que a masculina. O culto dionisiaco oferecia um nicho social onde a mulher podia desfrutar de um nível de independência impossível de ser igualado em qualquer outra circunstância.

---

<sup>741</sup> Vide Scott Scullion, *Maenads and Men*, Oxford 2013, pp. 1-2.

<sup>742</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 5.

<sup>743</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>744</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>745</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 12.

<sup>746</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>747</sup> Vide Idem, *ibidem*. Vide E. *Ion* 550.

<sup>748</sup> Vide E. *Ba.* 174-209.

<sup>749</sup> Vide E. *Ba.* 39-40.

### 3.1.6 Vinho e Omofagia: Sangue e Corpo

O papel que o vinho desempenhava no universo dionisíaco foi já largamente abordado no capítulo 1. No que diz respeito à sua importância nos rituais dionisíacos, mais uma vez estamos perante um cenário de múltiplas hipóteses. Não temos certezas absolutas da função que o vinho desempenhava no culto, ou se tinha a mesma utilização em todas as confrarias.

Parece existir uma conotação entre vinho e sangue, algo que não é propriamente uma novidade no seio do universo grego. A associação dos dois era comum nas culturas em torno do Mediterrâneo, especialmente atendendo ao facto de ser um espaço onde o vinho tinto predomina<sup>750</sup>. Sendo o vinho identificado com o sangue, e este com a vida, por analogia vinho é vida. Já no *Levítico* se afirma que “A vida do corpo está no sangue”<sup>751</sup>. Curiosamente, num fragmento de Timóteo, o vinho é referido como o sangue de Dioniso<sup>752</sup>.

No caso de Dioniso, o mito do desmembramento é revisitado alegoricamente na sua associação com a produção do vinho. A uva é esmagada de modo a permitir a libertação do seu sumo, utilizado na mistura necessária para a formulação final do vinho. A leitura é simples: através da destruição de um corpo e a libertação do seu sangue é possível reinventá-lo numa nova forma. O vinho associado à morte está presente em várias das narrativas mitológicas sobre Dioniso, mas aquele que será o melhor exemplo é o de Icário, já abordado. Burkert faz a leitura do ritual através dos mitos de violência e assassinio em torno do primeiro vinho:

Drinking the new wine fulfills the function of a sacrificial meal, consecrated as something bizarre, a disastrous inversion of the norm, on this day when the normal order is inverted.<sup>753</sup>

Dioniso é universalmente, e acima de tudo, identificado com o vinho, sendo reconhecido literalmente com o sumo da uva. Dioniso é vinho. Tal como observado por

---

<sup>750</sup> Vide Walter Burkert, *Homo necans*... p. 224.

<sup>751</sup> Vide Lev. 17, 11.

<sup>752</sup> Vide Esther Kobel, *Dining with John: Communal Meals and Identity Formation in the Fourth Gospel and its Historical and Cultural Context*, Leiden, Brill, 2011, p. 229.

<sup>753</sup> Vide Walter Burkert, *Homo necans*... pp. 223-224.

Obbink, isto não é apenas uma metáfora, sendo que o deus é teomorfizado na substância que ele inventou<sup>754</sup>. Nas *Bacantes*, o deus é literalmente servido aos deuses, sendo que Eurípides afirma que, devido a este sacrifício do deus, os homens devem as suas bênçãos a Dioniso<sup>755</sup>. A ingestão do vinho é a comunhão literal com o deus, tornando o seu recipiente parte de algo divino.

Seaford argumenta ainda que um texto fragmentado, preservado num papiro, associa a invenção do vinho à iniciação mística<sup>756</sup>. Identificando o vinho com o sangue do deus, a sua ingestão simbolizava uma comunhão literal com Dioniso.

É certo que o vinho desempenharia uma função chave nos rituais místicos do deus, assim como acontecia nas festividades públicas. O texto das lamelas de Pelina faz referência a este uso:

Now you have died and now you have come into being, O thrice happy one, on this same day.  
Tell Persephone that the Bacchic One himself released you.  
Bull, you jumped into milk.  
Quickly, you jumped into milk.  
Ram, you fell into milk.  
You have wine as your fortunate honor.  
And below the earth there are ready for you the same prizes as for the other blessed ones.<sup>757</sup>

A referência ao vinho na lamela de Pelina parece apontar para a crença de se continuar a beber no outro mundo. Efectivamente, podendo o texto de Pelina ser entendido como uma descrição ritualística, os acontecimentos depois da morte poderiam ser representadas no seio do tíaso<sup>758</sup>. Neste caso, a ingestão do vinho seria a fase final do ritual<sup>759</sup>.

Platão, que viveu sensivelmente no período em que o texto de Pelina foi redigido, comprova esta noção de prolongamento do consumo do vinho para lá da morte: aludindo aos mistérios, Platão afirma que os iniciados eram levados em imaginação ao Hades, onde se sentavam à mesa e se embriagavam perpetuamente<sup>760</sup>. Esta não seria a única associação

---

<sup>754</sup> Vide Dirk Obbink, "Dionysus Poured Out: Ancient and Modern Theories of Sacrifice and Cultural Formation", *Masks of Dionysus*, London, Cornell University Press, 1993, p. 79.

<sup>755</sup> Vide E. Ba. 284-85

<sup>756</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* p. 20.

<sup>757</sup> Vide Fritz Graf, Sarah Iles Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife...* p. 37.

<sup>758</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* p. 55.

<sup>759</sup> Vide Fritz Graf, Sarah Iles Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife...* p. 164.

<sup>760</sup> Vide Plat. *Rep.* 363 cd



entre o vinho e a morte. Na *Odisseia*, é Dioniso que entrega uma vasilha a Tétis para ela guardar os ossos de Aquiles<sup>761</sup>. Este recipiente, uma ânfora dourada, seria normalmente usada para carregar vinho<sup>762</sup>.

O ataque de Demóstenes a Ésquines, a que aludimos, revela que, nos mistérios dionisiacos em Atenas, os iniciados bebiam vinho na fase da purificação<sup>763</sup>. Algo semelhante parece ser representado nos frescos da *Villa dos Mistérios*, onde temos a representação de um homem a quem é dado vinho<sup>764</sup>. As cinzas dos mortos eram várias vezes guardadas neste género de vaso, sendo que várias vezes se recorria ao uso do vinho como libações funerárias ou purificação do cadáver<sup>765</sup>.

O nosso entendimento do uso do vinho nos rituais místicos dionisiacos esbarra na escassez de informação quanto ao funcionamento dos ditos. Contudo, a sua finalidade seria a mesma que o consumo do sumo da uva nas festividades públicas: a comunhão com o deus. As características intoxicantes do excesso de consumo de vinho diferenciam o culto de Dioniso dos restantes cultos místicos:

By simultaneously liberating and binding, the god of wine offered a new and stable form of community<sup>766</sup>.

A ingestão do vinho poderia não ser o único método que representava a comunhão com o deus. A mitologia dionisiaca mostra as ménades que ritualmente devoram carne crua: um acto conhecido como omofagia. Esta acção é já referida nas *Bacantes*, sendo descrita como uma “delícia”<sup>767</sup>. Em *Cretenses*, peça perdida de Eurípides da qual só nos chegaram excertos, é referido que para uma pessoa se tornar *bakkhos* tinha de comer carne crua<sup>768</sup>. Contudo, como Jan Bremmer verificou, este passo de Eurípides combina vários aspectos de diferentes rituais extáticos<sup>769</sup>. Fírmico Materno, no século IV d.C., descreveu que um touro vivo era despedaçado pelos dentes dos iniciados, sendo a sua carne consumida crua<sup>770</sup>. Segundo o autor, esta acção era realizada em honra do pequeno

---

<sup>761</sup> Vide *Od.* 24.74.

<sup>762</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* p. 77.

<sup>763</sup> Vide Dem. 18.259-60; Richard Seaford, *Dionysus...* p. 56.

<sup>764</sup> Vide **Ilustração 36**.

<sup>765</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* p.77.

<sup>766</sup> Vide Walter Burkert, *Homo necans...* p. 224.

<sup>767</sup> Vide E. *Ba.* 139. “andar à caça do sangue do bode imolado, da delícia da omofagia”.

<sup>768</sup> Vide Jan Bremmer *op. cit.* p. 66.

<sup>769</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>770</sup> Vide Firm. Mat. *Err. prof. rel.* 6.5.

Dioniso, de forma a reviver o sofrimento do deus. Clemente de Alexandria diz exactamente o mesmo<sup>771</sup>. Contudo, as provas materiais deste acto são escassas. A inscrição de Mileto, já referida, é a única descrição física de um fenómeno de omofagia<sup>772</sup>. Albert Henrichs alerta para o facto de ser Dioniso quem aprecia esta dieta sangrenta, observável em *Alceste*, quando Eurípides denomina o deus de *omophagos*<sup>773</sup>. Henrichs afirma que nada nas provas físicas sugere que as ménades históricas tenham realizado actos omofágicos.<sup>774</sup>

É óbvio que a descrição de mulheres a arrancarem a carne do corpo do animal com os próprios dentes é, no mínimo, violenta. Contudo, não temos informação pormenorizada o suficiente que nos elucide quanto a este aspecto. É possível que nos rituais báquicos se tenha acompanhado a ingestão do vinho com comida sólida. Nos frescos da *Villa* dos Mistérios temos a representação de uma mulher a carregar uma planta, que Paul Veyne identifica como sésamo, numa bandeja<sup>775</sup>. Sésamo é uma planta bastante nutritiva que, depois de moída, dá origem a uma espécie de farinha. Neste caso específico, podemos ter a alusão à ingestão de algo semelhante ao pão na iniciação dionisíaca no século I a.C. O facto de Dioniso ser conotado com os mistérios de Elêusis, cujo mito etiológico está intrinsecamente relacionado com o ciclo da natureza, e em especial do trigo<sup>776</sup>, poderia ter alguma influência nos rituais báquicos. Existem paralelos passíveis de serem traçados entre Deméter e Dioniso, com o facto de ambos serem responsáveis por uma dádiva indispensável à vida humana: o trigo e o vinho<sup>777</sup>. Obviamente, estamos a trabalhar sobre poucos factos e com uma grande dose de especulação, contudo, este é um problema comum no estudo dos mistérios da antiguidade. O estudo da omofagia como possuindo carácter sacramental foi levado a cabo por Jane Harrison:

The idea that by eating an animal you absorb its qualities is too obvious a piece of savage logic to need detailed illustration. [...] It is not hard to see how this savage theory of communion would pass into a higher sacramentalism, into the faith that by partaking of an animal who was a divine

---

<sup>771</sup> Vide Clem. Alex. *Protr.* 12.119.

<sup>772</sup> Vide Walter Burkert, *Religião e Mitologia...* p. 555.

<sup>773</sup> Vide Albert Henrichs, "Greek Maenadism..." p. 150.

<sup>774</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 148.

<sup>775</sup> Vide Paul Veyne, François Lissarrague, Françoise Frontisi-Ducroux *op. cit.* p.38.

<sup>776</sup> Vide Nuno Simões Rodrigues, "O Trigo como Metáfora da Vida e da Morte na Antiguidade Clássica", *Máthesis*, 17, 2008, pp. 97-106.

<sup>777</sup> Em E. *Ba.* 284-85 Tírsias efectivamente faz esta ligação entre Dioniso e a dádiva do vinho.

vehicle you could enter spiritually into the divine life that had physically entered you, and so be made one with the god. It was the mission of Orphism to effect these mystical transitions.<sup>778</sup>

O seu livro *Prolegomena to the Study of Greek Religion* é particularmente marcado por esta procura de noções sacramentais, focando especificamente o interesse em diferenciar que rituais é que possibilitavam uma união mística com o deus dos restantes<sup>779</sup>.

Esta questão foi bastante debatida, principalmente devido às suas conotações com os rituais da eucaristia. Dodds concordou com esta visão de Harrison, considerando o acto de omofagia simultaneamente um sacramento e uma mácula<sup>780</sup>. O autor reafirma a lógica selvagem do acto:

But the practice seems to rest in fact in a very simple piece of savage logic. The homoeopathic effects of a flesh diet are known all over the world. If you want to be lion-hearted, you must eat lion; if you want to be subtle, you must eat snake; those who eat chickens and hares will be cowards, those who eat pork will get little piggy eyes. By parity of reasoning, if you want to be like god you must eat god (or at any rate something which is θεῖον). And you must eat him quick and raw, before the blood has oozed from him: only so can you add his life to yours, for “the blood is the life.”<sup>781</sup>

Dodds afirma ainda que Dioniso poderia aparecer de diferentes formas: vegetal, bestial e humana, e por isso mesmo podia ser consumido de vários modos<sup>782</sup>. Por exemplo, Plutarco diz que despedaçavam hera, sendo depois mastigada, do mesmo modo como touros e cabras são despedaçadas nas *Bacantes*<sup>783</sup>. Os dois últimos argumentos de Dodds são que a omofagia era um sacramento no qual o deus estava presente na sua forma bestial, sendo despedaçado e consumido nessa forma pelos crentes; e que, provavelmente,

---

<sup>778</sup> Vide Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, New York, Meridian Books, 1960, pp. 486-87.

<sup>779</sup> Vide Margaret Armstrong, *Sacraments, Sacrifice, and Ritual: High Church Mysticism in the Letters of Jane Ellen Harrison and Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Dissertation submitted to the Department of Interdisciplinary Humanities of the Florida State University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, 2007, p. 64.

<sup>780</sup> Vide E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press, 1951, p. 277.

<sup>781</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>782</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>783</sup> Vide E. Ba. 743 ss; 138.

em tempos anteriores, existira uma forma mais violenta deste sacramento, realizado através de um sacrifício humano, sendo a história de Penteu um reflexo desse acto<sup>784</sup>.

Esta discussão foi mitigada por Henrichs em 1982:

As long as we cannot even be sure that the Greeks identified Dionysus with his sacrificial animals, or that historical Maenads practiced omophagy in the literal sense, the whole theory remains a splendid house of cards.<sup>785</sup>

Como o autor observa, não existe propriamente uma solução para a discussão, no sentido em que não existem provas concretas acerca do assunto que nos elucidem o suficiente. Contudo, esta ausência de fontes também não é, por si só, um indício do não sacramentalismo da omofagia. Se o vinho simbolizava o sangue, a carne logicamente poderia simbolizar o corpo.

Cícero, no século I a.C., tem uma interessante expressão:

*Cum fruges Cererem, vinum Liberum dicimus, genere nos quidem sermonis utimur usitato, sed ecquem tam amentem esse putas, qui illud, quo vescatur, deum credat esse?*<sup>786</sup>

O autor latino, aludindo ao facto de se identificar o fruto com a divindade, criticava a irracionalidade da mitologia popular. A questão que ele coloca é carregada de ironia, no sentido em que ele apenas critica aquilo que sabe que, de facto, acontecia.

### 3.1.7 A Morte e o Além

Eleusian and Bacchic initiates expected a blessed afterlife<sup>787</sup>

---

<sup>784</sup> Vide Dodds *op. cit.* pp. 277-278.

<sup>785</sup> Vide Albert Henrichs *apud* Renate Schlesier, *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin, De Gruyter, 2011, p. 51

<sup>786</sup> Vide Cic. *N.D.* 3.41. “Quando dizemos que os frutos são Ceres ou que o vinho é Líber, usamos um género de falar comum, mas porventura julgas que alguém é tão estúpido, que acredita que aquilo que come é um deus?” Aproveitamos para agradecer ao Mário Carreiro pela sua disponibilidade em nos esclarecer dúvidas relacionadas com a tradução.

<sup>787</sup> Fritz Graf, Sarah Iles Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife...* p. 140.

A morte é apenas mais um nicho da experiência humana na qual Dioniso se insere. Efectivamente, Dioniso é um deus da morte. Vários dos mitos que relatam as aventuras do deus estão recheados de momentos funestos, tais como os de Icário, de Penteu, de Sémele e até mesmo o da própria morte de Dioniso. No terceiro dia das Antestérias, *Chytroi*, que Aristófanês comicamente define como “divinas festas da Marmita”<sup>788</sup>, este aspecto do deus era celebrado. Aquando do período de fermentação do vinho, os quarenta dias pós vindima, os recipientes que continham o sumo da uva encontravam-se destampados, sendo fechados apenas em Novembro/Dezembro, após a degustação inicial. A explicação para o não fechamento dos recipientes perdeu-se no tempo, visto já os Romanos não perceberem a razão desta acção, contudo, a explicação foi encontrada nos textos em Linear B de Pilos. Aqui, as almas dos mortos são chamadas de *dipsioi*, termo que transmite a noção de alguém com sede<sup>789</sup>, que seria saciada pelo novo vinho. Era claro para os Atenienses que as almas do outro mundo andavam soltas durante o festival, sendo o dia treze marcado pela ausência de sacrifício animal, substituído por um sacrifício telúrico. Eram juntadas num recipiente diferentes variedades de sementes, misturando-as numa espécie de papa que era entregue em honra de Hermes Ctónico<sup>790</sup>, o psicopompo. Em solo itálico esta conotação de Dioniso com o culto dos mortos é também bastante antiga. Como Nilsson afirma:

In Southern Italy Dionysos was a god of the Dead in the sixth and fifth centuries B.C.<sup>791</sup>

Um famoso *krater* apúlio, atribuído ao pintor de Dario, mostra Dioniso no inferno, na presença de Hades e Perséfone, apertando a mão ao deus dos mortos, como se firmassem um acordo<sup>792</sup>.

Como já foi possível observar, a morte ocupa um espaço essencial no seio dos cultos místicos. O medo de morrer é uma característica natural do ser humano. É o desafio do desconhecido, não existindo nenhuma certeza quanto ao que acontece quando se passa esta derradeira barreira. Platão aborda este medo, afirmando que “quando uma pessoa se aproxima daquela fase em que pensa que vai morrer, lhe sobrevém o temor e a

---

<sup>788</sup> Vide Ar. *Ra*. 216.

<sup>789</sup> Vide Karl Kerényi, *Dionysos...* pp. 302-303.

<sup>790</sup> Vide Arthur Pickard-Cambridge, *The dramatic festivals of Athens*, Oxford, Clarendon, 1969, p. 13.

<sup>791</sup> Vide Martin P. Nilsson, “The Bacchic Mysteries of the Roman Age”, *HTR*, 46/4, 1953, p. 192.

<sup>792</sup> Vide **Ilustração 52**.

preocupação por questões que antes não lhe vinham à mente.”<sup>793</sup>. O filósofo grego é um dos principais responsáveis por a noção de que no Hades se tem que expiar as injustiças<sup>794</sup>. Plutarco, no século I d.C., explica a importância que os cultos místéricos tinham para os crentes da época, afirmando que as purificações realizadas nos rituais místicos possibilitavam a crença num Além feliz, onde se podia comer, beber, jogar e dançar eternamente<sup>795</sup>. Independentemente das pontuais diferenças entre tíasos, um aspecto seria universal: só os iniciados usufruiriam da vida eterna.

A iniciação carrega a ideia de morte do iniciado. Se seguirmos Seaford, podemos ler esta questão no mito de Penteu, que simboliza a pessoa que se procura iniciar nos mistérios de Dioniso, sendo que para isso tem que morrer primeiro<sup>796</sup>.

O já referido cemitério de Cumas é um dos casos mais interessantes. Trata-se de um espaço dedicado a albergar os restos mortais dos crentes no culto dionisíaco. O facto de sentirem a necessidade de um espaço desta índole pode estar respondido na lamela descoberta em Hipónio, cidade situada a cerca de quinhentos quilómetros de Cumas. O texto refere que os mortos percorrerão a estrada sagrada com os outros iniciados<sup>797</sup>, o que pode indicar que, em certas confrarias, esta caminhada era preparada logo após a morte física dos seus companheiros.

As lamelas douradas apontam, na sua generalidade, para a mesma visão da vida para Além da morte: o iniciado confronta Perséfone, ou algum tipo de guardião; é necessário o conhecimento de uma palavra-passe (a referência da origem divina da pessoa ou uma referência à intercessão de Dioniso) de modo a abrir o caminho para a felicidade eterna<sup>798</sup>.

A crença nesta noção de vida eterna seria semelhante à que ainda hoje existe em certas religiões. Um bom exemplo disso é Plutarco. Procurando consolar a sua esposa, Plutarco apela à promessa dionisíaca de vida no Além, acreditando ser um argumento viável para a diminuição da dor da sua companheira. Segundo o autor, a sua filha tinha passado para um espaço onde não existia dor, por conseguinte, também não deveria ser doloroso para eles<sup>799</sup>.

---

<sup>793</sup> Vide Plat. *Rep.* 330d.

<sup>794</sup> Vide Plat. *Rep.* 330d. Ver nota 11 da página 8.

<sup>795</sup> Vide Plut. *Non Posse.* 1105b

<sup>796</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* p. 76.

<sup>797</sup> Vide Fritz Graf, Sarah Iles Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife...* p. 157.

<sup>798</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 158.

<sup>799</sup> Vide Plut. *Cons. Uxor.* 611d

Como já tivemos oportunidade de referir, Heródoto faz uma ligação entre os rituais funerários egípcios e os báquicos-órficos:

They wear linen tunics with fringes hanging about the legs, called “calasiris,” and loose white woolen mantles over these. But nothing woolen is brought into temples, or buried with them: that is impious. They agree in this with practices called Orphic and Bacchic, but in fact Egyptian and Pythagorean: for it is impious, too, for one partaking of these rites to be buried in woolen wrappings. There is a sacred legend about this.<sup>800</sup>

Apesar de Heródoto acabar por considerar que os rituais não são dionisíacos, possuímos provas que conferem verosimilhança a esta possibilidade. O túmulo de Timpone Grande, em Túrio<sup>801</sup>, possivelmente terá albergado uma pessoa que a comunidade local considerava um herói, visto existirem evidências de que o túmulo era local de culto<sup>802</sup>. Aquando a abertura do túmulo principal, por Francesco Cavallari em 1879, o arqueólogo disse ter encontrado “un bianchissimo lenzuolo”<sup>803</sup>. Contudo, o lençol desfez-se ao primeiro toque dos escavadores. Assim sendo, não é possível determinar qual o tecido utilizado. Contudo, tal como Fritz Graf afirma, é bem possível que se tratasse de linho<sup>804</sup>.

Apesar desta possibilidade, não existem propriamente factos que comprovem a existência de rituais mortuários tipicamente báquicos. Tanto a utilização de tecidos brancos como a presença de lamelas de ouro indicam algum género de ritual diferente do convencional, podendo tratar-se apenas de um iniciado. Uma mudança significativa deste género de ritual seria provavelmente bastante mal aceite pelas sociedades do Mundo Antigo<sup>805</sup>.

Existem apenas algumas referências a rituais de sepultamento que não seriam convencionais. Algumas inscrições e epigramas comprovam que era realizada uma dança báquica em torno de uma sepultura recente<sup>806</sup>. Nono escreve que, após a morte de Estáfilo, Máron, seu companheiro, declarou que iria dançar alegremente no túmulo do amigo<sup>807</sup>.

---

<sup>800</sup> Vide Hdt. 2.81.

<sup>801</sup> Fritz Graf, Sarah Iles Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife...* fig.2

<sup>802</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 160.

<sup>803</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>804</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>805</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>806</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 162.

<sup>807</sup> Vide Non. D. 19.167-98.

Neste caso, a alegria de Máron reflecte-se no facto de Estáfílo ter à sua espera uma eternidade feliz, sendo que o próprio caracteriza o morto como «aquele que está, ao mesmo tempo, vivo e sem respirar».

Isto não deixa de ser estranho, mesmo tendo em conta que a crença na vida para além da morte concedia alguma medida de esperança para as pessoas próximas do falecido. É raro termos notícias de expressões de alegria no momento do enterro<sup>808</sup>. Assim sendo, existe espaço para a suposição de que os iniciados báquicos poderiam ter rituais de enterro especiais, focados na noção de vida eterna<sup>809</sup>.

### 3.1.8 Dionisismo vs. Orfismo

Orphism is the theology of the mysteries<sup>810</sup>

Ao longo deste capítulo, temo-nos debruçado sobre os aspectos do culto mistérico a Dioniso ao longo dos tempos. Contudo, temo-lo feito tentando salientar os aspectos que pertenceriam a um dionisismo puro, de tradição arcaica, relativamente a outros cultos, como o orfismo. Esta tarefa tem um nível de dificuldade acrescido devido a não existir uma teologia comum a todas as confrarias báquicas. Linforth, na frase citada, assume que o orfismo é a teologia que renovou os mistérios antigos. Esta é a noção que impera no academismo de hoje. Ao longo da Dissertação, abordamos aspectos que tanto podem pertencer ao dionisismo, ao orfismo, ou mesmo a ambos, evidenciando as diferenças, sem contudo termos especial preocupação em dividir salomonicamente as características de ambos. O nosso foco é Dioniso, e o deus vive nos dois espaços. Contudo, consideramos proveitoso explorar sucintamente as diferenças destes dois universos.

Miguel Herrero de Jáuregui dá, de modo resumido, a visão que temos do orfismo desde o início do seu estudo no século XIX:

---

<sup>808</sup> Vide Fritz Graf, Sarah Iles Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife...* p. 162.

<sup>809</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 163.

<sup>810</sup> Vide Linforth *apud* Miguel Herrero Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity...* p. 18.



In its nineteenth-century reconstruction, Orphism emerged as a religious movement born in the sixth century BC under the authority of the mythical singer Orpheus. It is supposed to have arisen as a reform of the traditional cult of Dionysus, whose orgiastic and ecstatic aspects would have been redefined by a minority group in mystical and eschatological terms. This trend is held to introduce for the first time in Greece the idea that the soul is enclosed in the body as punishment for a primordial fault – specifically, the crime committed by the Titans, the ancestors of mortals, when they tore to pieces and devoured Dionysus, son of the supreme god Zeus and Persephone. As a result, the soul is condemned to suffer a cycle of reincarnations from body into body, as well as torments in the Afterlife, until it expiates its ancient fault and can thereby enjoy the happy everlasting life to which its immortal nature aspires. Salvation is achieved by obtaining Persephone's forgiveness through participation in the Bacchic rites (*teletai*) and the observance of conduct that assures purification: an Orphic life (*orphikos bios*) demands – in addition to some imprecise references to justice – observance of a series of dietetic and clothing taboos, including, most importantly, a strict vegetarianism derived from the belief in reincarnation. The followers of this doctrine, transmitted in poems attributed to Orpheus, who practice the rites supposedly founded by him, and who observe an Orphic lifestyle, might thus be termed “Orphics.”<sup>811</sup>

Esta perspectiva mantém-se nos dias de hoje como a imagem clássica do orfismo<sup>812</sup>. A falta de fontes que comprovassem a existência de um grupo religioso denominado de *orphikoi* era o principal argumento dos membros da comunidade científica que punham em causa a existência de tal segmento religioso. A descoberta do papiro de Deverni, em 1962, e a leitura de “*orphikoi*” numa das placas de osso de Ólbia revelam que a existência de *thiasoi* órficos eram uma realidade já no século V a.C.<sup>813</sup>

Como tivemos oportunidade de observar, já Heródoto relacionava os rituais dionisiacos com os órficos. Mas podemos observar ligações ao orfismo noutros autores antigos. No *Hipólito* de Eurípides, Teseu ataca o filho, fazendo troça da sua devoção aos rituais de Orfeu, que o obrigavam a uma dieta vegetariana<sup>814</sup>. Em *Reso*, as Musas referem-se aos mistérios nocturnos de Orfeu, iluminados por uma procissão de tochas<sup>815</sup>. Nas *Rãs*, Aristófanes, através de Ésquilo, afirma que Orfeu ensinou rituais que visavam evitar a morte<sup>816</sup>. Platão fala do “monte de livros de Museu e Orfeu”<sup>817</sup>, afirmando que os seguidores destes cultos conseguiam convencer cidades de que era possível a libertação

---

<sup>811</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 14.

<sup>812</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 15.

<sup>813</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 16.

<sup>814</sup> Vide E. *Hipp.* 953-954.

<sup>815</sup> Vide E. *Rh.* 943

<sup>816</sup> Vide Ari. *Ra.* 1032.

<sup>817</sup> Vide Pla. *Rep.* 365a

e a purificação, quer em vida quer depois da morte, sendo este acto denominado de iniciação.

Autores mais tardios desenvolvem esta ligação de modo a entregar um papel mais preponderante a Orfeu. Diodoro conta que Dioniso, depois de ter sido ajudado por Cárope na luta contra Licurgo, investiu o seu companheiro como rei da Trácia, iniciando-o nos seus mistérios. O novo monarca passou este conhecimento ao seu filho, Eagro, que por sua vez os passou a Orfeu<sup>818</sup>. Cícero, na descrição que faz dos vários Dionisos, afirma que o quarto, nascido de Júpiter e da Lua, era o deus dos rituais órficos, os *sacra Orphica*<sup>819</sup>.

Segundo Diodoro, Orfeu fez muitas alterações nos mistérios, ao ponto de os rituais báquicos passarem a ser também conhecidos como órficos<sup>820</sup>. Podemos então concluir que, para Diodoro, os *orphikai teletai* não passavam de outro nome para os rituais de Dioniso<sup>821</sup>. Plutarco, no século I d.C., fala de ménades, tanto órficas como báquicas, na Macedónia de Alexandre<sup>822</sup>, não fazendo propriamente uma diferenciação. Como Ana Isabel Jiménez San Cristóbal afirma:

Lo más probable es que Plutarco las considerasse sinónimas, pues en su época los ritos místicos dionisiacos se habían fundido ya con los órficos y es evidente que los ritos orgiásticos referidos distan mucho de celebraciones oficiales como las Leneas o las Antesterias. En cambio, en el siglo IV a.C., época del nacimiento de Alejandro en que se sitúa el relato plutarqueo, la distinción órfico-dionisiaca era bastante más clara. El uso de ambos adjetivos demuestra que Plutarco sabía que los ritos dionisiacos de carácter orgiástico podían ser llamados órficos, pero que muy probablemente la expresión «ritos órficos» no era un nombre específico para ellos, por tener un abanico de significados más amplio.<sup>823</sup>

Estamos, portanto, numa época em que aparentemente os mistérios de Dioniso já não se separavam dos rituais órficos. Apolodoro descreve Orfeu como o inventor dos mistérios de Dioniso, tendo sido despedaçado por ménades<sup>824</sup>. Pausânias menciona que os habitantes de Egina celebravam, anualmente, mistérios que Orfeu teria estabelecido,

---

<sup>818</sup> Vide Diod. 3.65.

<sup>819</sup> Vide Cic. *N.D.* 3.58.

<sup>820</sup> Vide Diod. 3.65.

<sup>821</sup> Vide Fritz Graff, Sarah Iles Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife...* p. 50.

<sup>822</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 143; Plut, *Alex.* 2.7-9.

<sup>823</sup> Vide Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, “Orfismo y Dionisismo”, *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Madrid, Akal, 2008, p. 704.

<sup>824</sup> Vide Apollod. *Bibl.* 1.3.2.

em honra de Hécate<sup>825</sup>. Clemente de Alexandria considera Orfeu o inventor dos mistérios, relacionando-o mesmo com Elêusis e Iaco<sup>826</sup>.

Como podemos verificar, desde muito cedo que os rituais dionisiacos e órficos se cruzam constantemente. Abordando os mistérios dionisiacos que se originavam em diferentes espaços da Itália, Nilsson afirma que eles eram o resultado da combinação dos *orgia* ancestrais, dos mitos comuns e do orfismo<sup>827</sup>. Os textos das lamelas douradas são escritos em hexâmetro, sendo que já desde pelo menos o século V a.C., que se considera Orfeu o inventor deste estilo<sup>828</sup>. Contudo, como tivemos hipótese de verificar, a lamela de Hipónio veio elucidar o facto de o dionisismo puro poder coabitar com o orfismo.

A tradição atribui a Orfeu várias obras, nas quais Dioniso desempenha um papel principal, sendo tradicionalmente atribuídos ao poeta a composição de *hieroglogoi* e a transmissão dos mistérios<sup>829</sup>. São vários os mitos que relacionam Orfeu com Dioniso. Nas *Bassárides* de Ésquilo, uma tragédia desaparecida, o deus provocava a morte do poeta devido a este se ter tornado devoto do deus do sol<sup>830</sup>. Outro caso é o de Higínio, que conta que Baco entregou o corpo de Orfeu às bacantes<sup>831</sup>. Desde cedo que existe uma preocupação em explicar a relação entre Orfeu e os rituais báquicos. No século IV a.C., Paléfato afirmava que Orfeu tinha conseguido acalmar a loucura das ménades, fazendo-as abandonar os montes. Este é um mito etiológico que fundamenta o orfismo como uma reinterpretação do culto arcaico de Dioniso, dotando-o de uma menor agressividade<sup>832</sup>.

As diferenças mais significativas entre orfismo e dionisismo seriam de base cultural. Os rituais órficos parecem ter sido uma reinterpretação dos *teletai* dionisiacos, munindo-os de um conhecimento escatológico, centrado nas questões envolventes da transmigração da alma<sup>833</sup>. O orfismo seria efectivamente uma religião do livro<sup>834</sup>. São várias as referências a este aspecto, tal como as de Platão e Eurípides que já aqui referimos, contudo, os rituais dionisiacos tradicionais não deveriam partilhar uma afinidade semelhante com a palavra escrita. Destaca-se apenas o decreto de Ptolemeu IV

---

<sup>825</sup> Vide Paus. 2.30.2.

<sup>826</sup> Vide Clem. Alex. *Protr* 2.17.2.

<sup>827</sup> Vide Martin P. Nilsson, “The Bacchic Mysteries...” p. 194.

<sup>828</sup> Vide Fritz Graff, Sarah Iles Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife...* p. 137.

<sup>829</sup> Vide Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, “Orfismo y Dionisismo”... p. 698.

<sup>830</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 699; Eratosth. *Cat.* 24.

<sup>831</sup> Vide Idem, *ibidem*; Hyg. *Astr.* 2.7.

<sup>832</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 710.

<sup>833</sup> Vide Idem, *ibidem* pp. 711-712

<sup>834</sup> Vide Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, “Los Libros del Ritual Orfico”, *Estudios Clásicos*, 121, 2002, p. 119.

Filopator, no qual o rei exige que os sacerdotes dionisíacos lhe entreguem os textos sagrados. O mais provável é esses textos conterem o mito do desmembramento de Dioniso, que seria o ponto central dos rituais dionisíacos. Os textos órficos seriam bastante mais elaborados, como é o caso do que consta do Papiro de Gurob.

Nos rituais báquicos o êxtase seria atingido com base em sacrifícios cruentos, ao contrário do que acontecia no orfismo. Apesar de o papiro de Gurob mencionar sacrifícios cruentos e consumo de carne, tal seria apenas aplicado durante o processo de iniciação<sup>835</sup>, podendo simplesmente significar simbolicamente o despedaçamento do deus e a ingestão da sua carne por parte dos titãs<sup>836</sup>. O orfismo obrigaria a uma filosofia de vida mais dura, assente na purificação, ascetismo, abstinência e vegetarianismo do iniciado. Esta necessidade explicar-se-ia pela crença na dualidade corpo/alma e na transmigração da alma<sup>837</sup>. Pelo contrário, o dionisismo não exigia um tipo de vida específico aos seus fiéis. Directamente oposta ao vegetarianismo órfico é a expressão de Eurípides nas *Bacantes*, quando o poeta afirma o deleite de comer carne crua<sup>838</sup>. A finalidade dos rituais báquicos seria a felicidade no Além, não existindo nenhum género de dogma que visasse ciclos de reencarnação da alma. Na questão da alimentação, devemos ressaltar que o vinho seria um ponto de contacto entre as duas formas culturais<sup>839</sup>.

Tal como não existiam restrições alimentares para os iniciados nos rituais báquicos, também não existiam limitações referentes ao traje. No caso órfico, existia a proibição de usar vestimentas de lã, sendo que deveriam ser utilizadas roupas de cor branca<sup>840</sup>. Heródoto refere que os órfico-báquicos estavam proibidos de usar roupa de lã, contudo o mais provável é o historiador usar os dois termos como sinónimos<sup>841</sup>.

A grande dispersão de ambos os cultos revela que ambos se terão expandido de modo análogo. Apesar de o dionisismo beneficiar, em certos casos, de uma vivência cultural que assentava tanto na parte privada como em festividades públicas, o modelo do sacerdote dionisíaco seria itinerante. Já Dioniso assim se afirma nas *Bacantes*<sup>842</sup>. O mesmo aconteceria no orfismo, tal como observável pelo exemplo, já citado, de Platão.

---

<sup>835</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 121.

<sup>836</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 121.

<sup>837</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 726.

<sup>838</sup> Vide E. Ba. 139.

<sup>839</sup> Vide Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, “Orfismo y Dionisismo”... p. 716.

<sup>840</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>841</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>842</sup> Vide E. Ba. 465-74.

Ao contrário dos rituais báquicos, no orfismo não haveria mulheres a desempenhar um papel de especial relevância nas confrarias, sendo possível observar conotações misóginas em certos poemas órficos<sup>843</sup>.

Concluindo, apesar de existirem diferenças de fundo entre os rituais báquicos e órficos, o facto de Dioniso ser a figura central em ambos possibilitou, em alguns casos, uma coexistência, noutros, uma evolução diferencial e ainda fenómenos sincretismo religioso. Tanto quanto pudemos apurar, o orfismo surgiu como uma teologização dos rituais báquicos, não cumprindo o mesmo efeito em todas as confrarias. Contudo, como foi possível observar, estas diferenças nem sempre seriam claras, sendo os dois cultos várias vezes confundidos. Estas são duas tradições que se revelaram distintas em vários pontos, mas que ao longo dos séculos beberam avidamente uma da outra.

Para o objetivo final desta Dissertação, esta diferenciação assume um papel secundário. Propomo-nos tratar Dioniso, englobando na análise todos os seus aspectos e diferentes universos em que se insere, incluindo, obviamente, tanto o dionisismo mais arcaico como a interpretação órfica do mesmo. Sendo que a conclusão deste estudo incidirá sobre o período tardo-imperial, as diferenças entre orfismo e dionisismo não têm uma importância relevante, visto que nessa época seria praticamente impossível distinguir os dois cultos ou expressões do culto.

---

<sup>843</sup> Vide Ana Isabel Jiménez San Cristóbal, “Orfismo y Dionisismo”... p. 720.

## 3.2 O início do Cristianismo

Depois disse-lhes: “Vão por todo o mundo e preguem a Boa Nova a toda a gente. Quem crer e for baptizado será salvo, mas quem não crer será condenado. Os que tiverem fé serão reconhecidos por estes sinais: em meu nome expulsarão espíritos maus e falarão novas línguas. Se pegarem em serpentes ou beberem qualquer veneno, não sofrerão nenhum mal. É quando puserem as mãos sobre os doentes, eles ficarão curados”.

Depois de ter falado aos discípulos, o Senhor Jesus foi levado ao céu e tomou lugar à direita de Deus. Os discípulos foram então pregar a Boa Nova por toda a parte. E o Senhor ajudava-os e confirmava a pregação por meio de milagres.

Mc 15,14-20.

Quando chegou o dia da festa do Pentecostes, estavam eles todos reunidos no mesmo lugar. De repente, veio do céu um barulho, como o de um vento forte, que ressoou por toda a casa onde se encontravam. Apareceu-lhes então uma espécie de línguas de fogo, que se espalhavam, e desciam sobre cada um deles. Todos ficaram cheios do Espírito Santo e começaram a falar noutras línguas, conforme o Espírito Santo lhes inspirava.

Act 2,1-4.

[...] Quando ouviram isto, ficaram muito comovidos e perguntaram a Pedro e aos outros apóstolos: “Irmãos, que devemos fazer?” Pedro respondeu: “Arrependam-se do mal e cada um seja baptizado em nome de Jesus Cristo, para que Deus vos perdoe os pecados e receberão o Espírito Santo. Pois a promessa de Deus é para vocês e para os vossos filhos, e para todos os que estão longe: para todos os que o Senhor, nosso Deus, quiser chamar.”

[...] Muitos aceitaram as palavras de Pedro e foram baptizados. Só naquele dia juntaram-se aos crentes cerca de três mil pessoas.

Act 2,37-41.

Os crentes viviam muito unidos e punham em comum tudo o que possuíam.

Vendiam as suas propriedades e outros bens e dividiam o dinheiro entre todos, de acordo com as necessidades de cada um.

Reuniam-se diariamente no templo. Partiam o pão ora numa casa ora noutra e comiam juntos com alegria e simplicidade. Davam louvores a Deus e eram bem vistos por todo o povo. E, cada dia que passava, o Senhor aumentava o número dos que tinham recebido a salvação.

Act 2,44-47.

A visão contemporânea de rituais cristãos como o baptismo ou a eucaristia foi moldada por cerca de dois mil anos de elaboração teológica. Esta evolução não foi um processo consensual entre os vários sectores do cristianismo, mas sim motivada por diferentes pontos de vista, de diferentes autores. Em relação ao baptismo, por exemplo, poderíamos analisar simplesmente os dados bíblicos, ou então abordar as visões de Paulo, Tertuliano, Hipólito, Inácio de Antioquia ou Ireneu. Uma análise intensa destes autores não iria cumprir o nosso propósito, visto o nível de pormenor dos seus argumentos teológicos servir para analisar a opinião de uma elite cultural, empenhada em embrenhar-se em debates sobre a profundidade da fé. Isto não era, como hoje não o é, um cenário em que a massa populacional se insira. As teorias de base teológica, intensamente desenvolvidas não estariam ao alcance da compreensão da grande maioria da população, sendo o seu entendimento nestas questões bastante mais literal. Portanto, nas próximas páginas vamos procurar explorar alguns dos elementos característicos do cristianismo na sua génese.

Tratando dos elementos dos rituais cristãos, seguimos de perto a expressão de J. M. Blázquez:

La Iglesia antigua conoció sólo dos sacramentos, instituidos por Jesús: el bautismo y la eucaristia, al que hay que añadir quizá un tercero, la extremaunción, por el cual se perdonaba los pecados.<sup>844</sup>

Tal como o autor expressa, Jesus só vivenciou dois dos sacramentos reconhecidos pela igreja moderna. Esses são, efectivamente, aqueles que assumem maior importância para o nosso propósito, visto que a hipótese que procuramos fundamentar nesta dissertação só é viável na análise dos primórdios do cristianismo, efectivamente quando Dioniso e Jesus “coexistiram”.

---

<sup>844</sup> Vide J. M. Blázquez, “Sacramentos y Liturgia”, *Cristianismo Primitivo y Religiones Místicas*, Madrid, Catedra, 1995, p. 325.

### 3.2.1 Baptismo

#### 3.2.1.1 João e Jesus: paradigmas da prática baptismal

Batismo deriva do termo grego *baptismō* que significa «mergulhar», «lavar»<sup>845</sup>. Efectivamente, o ritual realizado nos primórdios do cristianismo consistia na acção literal do termo, a imersão da pessoa em água<sup>846</sup>. É certo que este acto não é originalmente cristão, nem sempre significaria a iniciação num culto, podendo simplesmente referir-se à limpeza de mácula<sup>847</sup>. Nos livros que compõem o Pentateuco, encontramos regras que impõem a obrigatoriedade de purificação para quem tocassem em animais impuros<sup>848</sup> ou em cadáveres<sup>849</sup>, para leprosos<sup>850</sup>, e mesmo para mulheres que estivessem na fase de menstruação ou que tivessem dado à luz recentemente<sup>851</sup>. Ferrari acrescenta ainda o banho ritual dos sacerdotes judeus, antes de procederem a um sacrifício, em que eram purificados com água e com sangue, simbolizando a limpeza dos pecados e da morte<sup>852</sup>.

Paulo efectivamente relaciona o baptismo com um passo do *Êxodo*:

Irmãos, lembrem-se bem daquilo que aconteceu aos nossos antepassados. Todos foram protegidos por Deus por meio da nuvem e todos atravessaram o mar. E por aquele baptismo na nuvem e no mar ficaram unidos a Moisés.<sup>853</sup>

Em todos os exemplos citados, o termo hebraico utilizado para definir a acção é *rāhas*, cuja tradução mais literal é «lavar, em água»<sup>854</sup>.

---

<sup>845</sup> Vide H. Mueller, “Baptism (Liturgy of)”, James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 2, Washington, The Catholic University of America, 1967, p. 54.

<sup>846</sup> Vide J. M. Blázquez, “Sacramentos y Liturgia”... p. 325.

<sup>847</sup> Vide A. Hamman, M. Flores Colín, “Baptism”, Angelo Di Berardino (ed.) *Encyclopedia of Ancient Christianity*, Illinois, InterVarsity Press, 2014, 1.321; Lars Hartman, *Into the Name of the Lord Jesus: Baptism in the Early Church*, London, Bloomsbury T&T Clark, 2000, p. 3.

<sup>848</sup> Vide Lv 11.

<sup>849</sup> Vide Nm 19,19.

<sup>850</sup> Vide Lv 14,6-7.

<sup>851</sup> Vide Lv 15,19-33.

<sup>852</sup> Vide T. M. Ferrari, “Baptism”, James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 2, Washington, The Catholic University of America, 1967, p. 63.

<sup>853</sup> 1Cor 10,1-2.

<sup>854</sup> Vide H. Mueller *op. cit.* p. 55.



Mais tarde, *tābal* tornou-se o termo técnico para este género de banho purificador, sendo encontrado, por exemplo, no livro de *Judite*<sup>855</sup>. O baptismo, semelhante àquele que viria a ser praticado pelo cristianismo, era já observado nos rituais de conversão de gentios ao judaísmo, os chamados prosélitos. Neste caso, o gentio teria que passar por um processo de iniciação que envolvia o banho ritual, um sacrifício e a circuncisão, no caso dos homens<sup>856</sup>. Há quem defenda que este processo baptismal tenha sido reinterpretado por João Baptista e pelos cristãos primitivos, tendo assim sido adaptado como ritual de iniciação da nova religião<sup>857</sup>. É provável que o baptismo se tenha tornado um ritual estabelecido entre os cristãos no século I d.C., contudo, para além de referências do NT, não temos propriamente grandes descrições de práticas baptismais neste espaço temporal<sup>858</sup>. O facto de o início da prática do baptismo ter coincidido com a utilização deste género de ritual pelos Judeus fomentou a ideia de que a adaptação do mesmo tivesse ocorrido no sentido inverso: o cristianismo como inspiração para uma prática judaica. Contudo, como Mueller salienta, é bastante improvável que os Judeus tivessem adaptado um ritual de uma seita que eles encaravam com bastante animosidade<sup>859</sup>.

Existem dois episódios bíblicos essenciais para explicar o baptismo cristão, nomeadamente os baptismos realizados por João Baptista e a descrição do próprio baptismo de Jesus:

João Baptista apareceu no deserto a pregar um baptismo de arrependimento para a remissão dos pecados. Saíam ao seu encontro todos os da província da Judeia e todos os habitantes de Jerusalém e eram baptizados por ele no rio Jordão, confessando os seus pecados.<sup>860</sup>

O passo de Marcos sumariza bem a intenção do baptismo de João. Através da purificação, conseguida pelas águas do Jordão, o indivíduo declarava o seu arrependimento. Existe um grande debate em torno da figura de João Baptista, sobre a sua historicidade e propósito, contudo não é nossa intenção explorar esta temática<sup>861</sup>.

---

<sup>855</sup> Vide Jdt 12,7.

<sup>856</sup> Vide H. Mueller *op. cit.* p. 55; Lars Hartman, *Into the Name of the Lord Jesus: Baptism in the Early Church...* p. 5.

<sup>857</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 5.

<sup>858</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 5; H. Mueller *op. cit.* p. 55.

<sup>859</sup> Vide H. Mueller *op. cit.* p. 55.

<sup>860</sup> Vide Mc 1,4-5.

<sup>861</sup> Bons resumos desta discussão podem ser encontrados em Lars Hartman, *Into the Name of the Lord Jesus: Baptism in the Early Church...* pp. 9-21; H. Mueller *op. cit.* pp. 55-56; Reza Aslan *op. cit.* p. 201.

Os batismos que João leva a cabo no rio Jordão são, por si só, o cumprimento de uma profecia. Segundo Malaquias, Deus enviaria primeiro o seu mensageiro de modo a preparar o caminho daquele que seria o purificador dos filhos de Levi<sup>862</sup>. A história de João é recheada de elementos escatológicos. Em *Mateus*, ele prega a iminência da chegada do Reino dos Céus<sup>863</sup>, pois estaria próximo Aquele que seria “mais poderoso” do que ele<sup>864</sup>. No mesmo texto, ele deixa ainda uma ameaça velada a saduceus e fariseus:

Vendo, porém, que muitos saduceus e fariseus vinham ao seu baptismo, disse-lhes: «Raça de víboras, quem vos ensinou a fugir da cólera que está para vir? Produzi então frutos de arrependimento e não vos iludais a vós mesmos, dizendo: Temos por pai a Abraão. Já o machado está posto à raiz das árvores e toda a árvore que não dá bom fruto é cortada e lançada no fogo. Eu baptizo-vos em água para vos mover ao arrependimento; [...]»<sup>865</sup>

O baptismo de João servia então a necessidade de diferenciar quem se arrependia dos seus pecados de quem não o fazia. De certa forma, João funciona como uma ponte entre o AT e o NT nesta questão. Em *Ezequiel*, é o próprio Deus que afirma que irá derramar água pura sobre os Judeus, de modo a purificá-los de toda a mácula e pecado<sup>866</sup>. No livro de *Isaías*, os chefes de Sodoma são instados a lavarem-se e purificarem-se, de modo a afastar a sua maldade<sup>867</sup>. No livro de *Zacarias* é profetizado que se abrirá “uma fonte para lavar os pecados e as impurezas dos descendentes de David e dos habitantes de Jerusalém”<sup>868</sup>.

Esta noção de purificação por recurso ao baptismo está presente nas acções dos apóstolos e primeiros cristãos. Na carta aos Romanos, Paulo afirma categoricamente a importância do baptismo, através do qual se tornavam “mortos para o pecado e vivos para Deus”<sup>869</sup>. Do mesmo modo, só através do baptismo se podiam limpar máculas como a imoralidade, o adultério ou a sodomia<sup>870</sup>.

Aqueles que foram baptizados por João formavam um grupo que aguardava a chegada de Deus. Como Mueller afirma: “Between John and those he baptized, a

---

<sup>862</sup> Vide Mt 3.

<sup>863</sup> Vide Mt 3,2.

<sup>864</sup> Vide Mt 3,11.

<sup>865</sup> Vide Mt 3,7-11.

<sup>866</sup> Vide Ez 36,25.

<sup>867</sup> Vide Is 1, 16.

<sup>868</sup> Vide Zc 13, 1.

<sup>869</sup> Vide Rom 6, 11.

<sup>870</sup> Vide 1 Cor 6, 9-11.

community that lasted beyond his death was established.”<sup>871</sup> O próprio Jesus chegou a fazer parte deste grupo.

Por essa altura, veio Jesus duma povoação chamada Nazaré, na província da Galileia, e foi baptizado por João Baptista no rio Jordão. No momento em que saía da água, Jesus viu abrir-se o céu e o Espírito Santo a descer sobre ele, como uma pomba, e ouviu uma voz do céu: “Tu és o meu filho querido: tenho em ti a maior satisfação”<sup>872</sup>

Este excerto do *Evangelho de Marcos* será possivelmente a descrição mais antiga do baptismo de Jesus. O ritual é basicamente o mesmo que João já realizara. O conteúdo teológico, contudo, difere. Se o baptismo na generalidade tinha como intenção purificar as pessoas, libertando-as dos seus pecados, no caso de Jesus o objectivo é identificá-lo como aquele para quem João preparara o caminho. Isto é efectivamente reconhecido pela intervenção divina no momento do seu baptismo, com Deus a reconhecer Jesus como seu filho:

Nesse momento, abriram-se os céus e ele viu o Espírito de Deus a descer sobre ele, como uma pomba. E uma voz do céu dizia: “Este é o meu filho querido. Tenho nele a maior satisfação.”<sup>873</sup>

O baptismo de Jesus e o das outras pessoas difere na universalidade do acto. A passagem pelo ritual exprimia o desejo de arrependimento dos pecados do passado; contudo, no caso de Jesus, a acção ganha um carácter universal, no sentido em que através dele todos seriam perdoados. Mueller sintetiza bem esta questão:

Jesus was baptized in view of His death that effected the forgiveness of sins for all men. For this reason Jesus must unite Himself in solidarity with His whole people; “all justice must be fulfilled” (Mt 3.15). Thus the baptism of Jesus points forward to the cross, in which alone all Baptism will find its fulfillment.<sup>874</sup>

Podemos então concluir que o baptismo de Jesus está intrinsecamente relacionado com a sua morte, pois só nesse momento, e na consequente ressurreição, é que a sua missão no mundo, publicamente iniciada no rio Jordão, estaria completa. Este

---

<sup>871</sup> Vide H. Mueller *op. cit.* p. 55.

<sup>872</sup> Vide Mc 1, 9-11.

<sup>873</sup> Vide Mt 3,16-17.

<sup>874</sup> Vide H. Mueller *op. cit.* p. 56.

pensamento foi moldado pelo desenvolvimento teológico de Paulo. Na carta aos Romanos, o discípulo de Tarso afirma que “Pelo baptismo sepultámo-nos juntamente com Ele, para que, assim como Cristo ressuscitou dos mortos, mediante a glória do Pai, assim caminhemos nós também numa vida nova.”<sup>875</sup>

O baptismo de Jesus é o protótipo daquele que seria o ritual da igreja cristã<sup>876</sup>. É ele próprio que expressa a Nicodemo a necessidade de renascer através desta prática:

Jesus respondeu-lhe: “Fica sabendo que ninguém pode ver o Reino de Deus se não nascer de novo.” Nicodemos perguntou-lhe então: “Como é que um homem idoso pode voltar a nascer? Pode entrar no ventre de sua mãe e nascer outra vez? Jesus respondeu: “Fica sabendo que só quem nascer da água e do Espírito é que pode entrar no Reino de Deus.”<sup>877</sup>

Não podemos olvidar que o passo de Nicodemos só ocorre no texto de João, o mais recente dos Evangelhos. A tradição joanina já teria sido influenciada pela afirmação das raízes da Igreja e pelos textos de Paulo. Tal como Mueller observa, outra diferença entre o *Evangelho de João* e os sinópticos é o passo no qual Jesus lava os pés aos discípulos<sup>878</sup>. Esta acção é entendida como um acto de purificação semelhante ao baptismo, no sentido em que Jesus afirma, perante a relutância de Pedro em aceitar que o seu mestre lhe lavasse os pés, que “Se eu não te lavar, não podes partilhar da minha vida.”<sup>879</sup>

Segundo o *Evangelho de João*, Jesus sancionava o acto do baptismo, apesar de não o realizar pessoalmente<sup>880</sup>, sendo essa uma tarefa dos seus discípulos. Num passo comum a todos os Evangelhos, é Jesus que ordena aos seus discípulos, após a ressurreição, que se espalhem pelo mundo, anunciando a Boa Nova e baptizando os povos<sup>881</sup>.

---

<sup>875</sup> Vide Rom 6, 4.

<sup>876</sup> Vide H. Mueller *op. cit.* p. 56.

<sup>877</sup> Vide Jo 3, 3-5.

<sup>878</sup> Vide H. Mueller *op. cit.* p. 56.

<sup>879</sup> Vide Jo 13, 8.

<sup>880</sup> Vide Jo 4,2.

<sup>881</sup> Vide Mt 28,16-20; Mc 16,14-18; Lc 24,36-49; Jo 20,19-23.

### 3.2.1.2 A prática do baptismo nos primórdios da Igreja

É provável que, desde os primórdios da Igreja, a entrada do neófito fosse marcada pelo baptismo<sup>882</sup>. Paulo, por exemplo, afirma, na primeira carta aos Coríntios, que ele próprio foi baptizado. Assumindo que o apóstolo de Tarso começou a pregar pouco depois da morte de Jesus<sup>883</sup>, isso indica que o baptismo é o rito iniciático desde a génese da Igreja. Uma das descrições teológicas mais antigas deste ritual é feita por Paulo na *Carta aos Gálatas*, que Hartman considera ter sido escrita cerca de vinte e cinco anos depois da morte de Jesus:

Pois vocês são todos filhos de Deus, pela fé, em união com Jesus Cristo. Com efeito, vocês foram todos baptizados em Cristo e ficaram revestidos das qualidades de Cristo. Não há diferença entre judeus e não-judeus, entre escravos e pessoas livres, entre homens e mulheres. Vocês constituem um todo em união com Cristo Jesus. E, se são de Cristo, vocês são descendência de Abraão e herdeiros do que Deus prometeu.<sup>884</sup>

Esta descrição de Paulo revela, em parte, a sua concepção do baptismo. Era um ritual de iniciação através do qual uma pessoa passava a pertencer à Igreja<sup>885</sup>. Contudo, como se procedia o baptismo?

O mais certo seria o neófito ficar submerso, à semelhança daquilo que ocorreria no rio Jordão. Nos *Actos*, descreve-se como um alto funcionário da Etiópia foi baptizado por Filipe, entrando na água<sup>886</sup>. É lógico o ritual seguir o paradigma estabelecido pelo exemplo de Jesus, sendo inclusivamente retratado iconograficamente, ainda nos séculos V e VI, imerso em água até ao peito<sup>887</sup>. Esta acção carrega o simbolismo de morrer e renascer, no acto de submergir e emergir da água, numa alusão à morte e ressurreição de Jesus<sup>888</sup>. Esta analogia é, efectivamente, feita por Paulo em mais do que uma ocasião<sup>889</sup>.

---

<sup>882</sup> Vide Lars Hartman, *Into the Name of the Lord Jesus: Baptism in the Early Church...* p. 29.

<sup>883</sup> Vide Idem, *ibidem*. Hartman indica mesmo o espaço de cinco anos após a morte de Jesus.

<sup>884</sup> Vide Gl 3,26-29.

<sup>885</sup> Vide T. M. Ferrari *op. cit.* p. 65.

<sup>886</sup> Vide Act 8,26-40.

<sup>887</sup> Vide **Ilustrações 53, 54.**

<sup>888</sup> Vide H. Mueller *op. cit.* p. 58.

<sup>889</sup> Vide J. A. Jungmann, "Baptism (Liturgy of)", James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 2, Washington, The Catholic University of America, 1967, p. 58; Rom 6, 3-4; Col 2, 12.

A primeira descrição de baptismo por aspersão da água sobre a cabeça do iniciando ocorre na *Didache*<sup>890</sup>. Tal como Mueller salienta<sup>891</sup>, este devia ser o método mais utilizado inicialmente, devido à menor complexidade e menor dispendiosidade de tempo, quando era necessário baptizar um número elevado de pessoas, como as três mil do dia de Pentecostes<sup>892</sup>, ou em casos específicos em que a imersão no mar fosse desaconselhada por motivos de segurança, como aconteceu aquando do baptismo nocturno da família do carcereiro de Paulo e de Silas, em Filipos<sup>893</sup>. Aparentemente, o ritual de baptismo por aspersão obrigava a banhar a cabeça do iniciando por três vezes<sup>894</sup>.

Em todos os casos, desde o baptismo de Jesus, que aquele que é iniciado no culto é uma figura passiva no momento do ritual, sendo baptizado por outro. Isto não ocorria, por exemplo, nos baptismos de prosélitos, nos quais o próprio que se auto-baptizava<sup>895</sup>.

É provável que, no momento do baptismo, fosse recitada uma fórmula, apesar de isso tal não estar propriamente definido no NT<sup>896</sup>. Conhecemos diferentes expressões que usam o nome de Jesus<sup>897</sup>, e ainda alusões ao carácter trinitário, como na descrição final do *Evangelho de Mateus*<sup>898</sup>. Contudo, não possuímos nenhuma descrição do ritual *per se*, no qual seja aplicada alguma fórmula específica. Na *Didaquê* temos, segundo parece, a descrição dos passos da iniciação<sup>899</sup>. É provável, tal como Jungman ressalva<sup>900</sup>, que fosse necessário que o iniciando expressasse verbalmente a sua fé, antes do baptismo. O autor usa o exemplo, já aqui referido, do oficial etíope, que primeiro confessou crer em Jesus Cristo, e na sua divindade. É óbvio que, nesta fase inicial da igreja, cada acção era personalizável pelo indivíduo que a realizava, não existindo uma liturgia comum a todos. Ainda nos dias de hoje, apesar de o ritual da eucaristia estar bem firmado, existe espaço criativo para o sacerdote. Logo, ao abordarmos esta temática nos primórdios do cristianismo, numa fase sem rituais estipulados enquanto instituição, estamos perante uma situação semelhante à das diferentes confrarias báquicas: cada uma é um caso de estudo.

---

<sup>890</sup> Vide Did. 7.2-3.

<sup>891</sup> Vide H. Mueller *op. cit.* p. 57.

<sup>892</sup> Vide Act 2,41

<sup>893</sup> Vide Act 16, 16-34.

<sup>894</sup> Vide J. A. Jungmann *op. cit.* p. 58.

<sup>895</sup> Vide Lars Hartman, *Into the Name of the Lord Jesus: Baptism in the Early Church...* p. 31.

<sup>896</sup> Vide H. Mueller *op. cit.* p. 57. A discussão desta questão é bem sumarizada em Lars Hartman, *Into the Name of the Lord Jesus: Baptism in the Early Church...* 31.

<sup>897</sup> Vide Act 8, 16; 10, 48.

<sup>898</sup> Vide Mt 28, 19.

<sup>899</sup> Vide Did. 7.3; 9.5.

<sup>900</sup> Vide J. A. Jungmann *op. cit.* p. 59.

Estas particularidades são observáveis nos textos dos teólogos do início do cristianismo. Hipólito de Roma, no século III, ao administrar o baptismo, utilizava a fórmula trinitária, questionando o iniciando sobre a sua crença em Deus, Jesus Cristo e no Espírito Santo, mergulhando a pessoa a cada resposta afirmativa<sup>901</sup>. O ritual romano de hoje continua esta tradição, diferenciando apenas no modo como a água é aplicada.

Na *Tradição Apostólica*, atribuída a Hipólito, o autor afirma que, antes do baptismo, a vida do neófito tinha que ser examinada<sup>902</sup>. Caso fosse considerado que a pessoa era activa na prática do Bem, era-lhe permitido ouvir o Evangelho<sup>903</sup>. Desde esse dia, até ao dia em que efectivamente seria baptizado, o iniciando seria diariamente submetido a exorcismos<sup>904</sup>. Caso passasse todas estas fases, deveria lavar-se a uma quinta-feira, de modo a limpar todas as impurezas<sup>905</sup>. Na sexta-feira, deveria jejuar, e no sábado passaria o dia em oração, sendo também exorcizado definitivamente pelo bispo<sup>906</sup>. Na noite de sábado para domingo, o período reconhecido como o da ressurreição de Jesus, os neófitos participariam na vigília nocturna, sendo baptizados no dia seguinte<sup>907</sup>. A ligação entre a vigília pascal e o baptismo cumpre a intenção de conceder uma maior importância ao primeiro passo da vida de um cristão. Deste modo, toda a comunidade assistia à entrada de um novo membro, jejuando com eles durante a vigília e acompanhando-os na primeira eucaristia<sup>908</sup>.

Quanto ao baptismo em si, o autor descreve que os iniciando tinham que retirar a roupa, sendo que primeiro eram baptizadas as crianças, depois os homens e, no final, as mulheres<sup>909</sup>. Hipólito descreve que, além de água, era utilizado óleo, provavelmente azeite, que o autor descreve como óleo do exorcismo<sup>910</sup>. Tertuliano, activo desde o final do século II até ao início do III, descreve que a água baptismal devia ser abençoada antes do procedimento<sup>911</sup>. Hipólito descreve também uma tradição que durou poucos séculos, no qual o recém-baptizado bebia uma taça de leite misturado com mel, alimentos

---

<sup>901</sup> Vide J. A. Jungmann *op. cit.* p. 59.

<sup>902</sup> Vide *Ap. Trad.* 20.

<sup>903</sup> Vide *Ap. Trad.* 20.

<sup>904</sup> Vide *Ap. Trad.* 20.

<sup>905</sup> Vide *Ap. Trad.* 20. O autor afirma ainda que, caso a neófita estivesse menstruada, deveria ser baptizada noutro dia.

<sup>906</sup> Vide *Ap. Trad.* 20.

<sup>907</sup> Vide *Ap. Trad.* 20.

<sup>908</sup> Vide J. A. Jungmann *op. cit.* p. 61.

<sup>909</sup> Vide *Ap. Trad.* 21.

<sup>910</sup> Vide *Ap. Trad.* 21.

<sup>911</sup> Vide Tert. *De baptismo* 20.

primordiais, antes de beber o vinho da eucaristia pela primeira vez<sup>912</sup>. A partir do século IV, existem referências à roupa branca que o iniciando devia utilizar, sendo também neste período que se inicia a utilização da vela baptismal<sup>913</sup>.

Em que altura se realizava o baptismo? No período apostólico não existia uma data definida para a administração do sacramento. Contudo, já no século II se tinham definido certos dias para baptizar, de modo a corresponder mais facilmente ao número crescente de adeptos da fé cristã<sup>914</sup>. Os dias mais comuns eram o domingo de Páscoa e o dia de Pentecostes. Todavia, na Igreja oriental, o dia da epifania era o predilecto para a administração do baptismo<sup>915</sup>.

Como Mueller expressa, o significado do baptismo é basicamente uma substituição do simbolismo da circuncisão, ou seja, o laço criado entre crente e Deus<sup>916</sup>. Na epístola aos Colossenses, Paulo faz esta analogia:

Em união com ele, vocês foram circuncidados, não com a circuncisão que se faz corpo, mas com a circuncisão que vem de Cristo, que consiste na libertação das fraquezas do corpo. Ao serem baptizados, vocês foram sepultados com Cristo, e ressuscitaram com ele, pois têm fé no poder de Deus que o ressuscitou.<sup>917</sup>

Acima de tudo, o baptismo é uma prova de fé, da crença em Jesus e Deus, e a expressão do desejo de pertencer à comunidade que partilhava da mesma ideologia religiosa<sup>918</sup>. O baptismo é o reconhecimento da crença pessoal no milagre da ressurreição, sendo o método através do qual se expressava o desejo em viver como Jesus, para do mesmo modo vencer a morte.

---

<sup>912</sup> Vide J. A. Jungman *op. cit.* p. 60; *Ap. Trad.* 22.

<sup>913</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>914</sup> Vide T. M. Ferrari *op. cit.* p. 66.

<sup>915</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>916</sup> Vide H. Mueller *op. cit.* 57.

<sup>917</sup> Vide Col 3,11.

<sup>918</sup> Vide 1Cor 12,13.



### 3.2.2 Eucaristia

#### 3.2.2.1 As origens

O termo eucaristia deriva directamente do grego *eucharistia*, sendo utilizado para definir o momento da refeição ritual, iniciada por Jesus. A partilha do pão e do vinho, realizada pelo Messias na ceia da páscoa, é um dos rituais mais importantes do cristianismo, sendo efectivamente o momento em que a união entre o crente e a divindade acontece. O termo foi adoptado logo pela Igreja do I século, aparecendo várias vezes na *Didaquê* e quatro vezes nas cartas de Inácio de Antioquia<sup>919</sup>. Os testemunhos que temos, provenientes do NT, são escassos<sup>920</sup>. Além da descrição do episódio pascal nos Evangelhos<sup>921</sup>, temos apenas mais uma referência efectiva nas cartas de Paulo<sup>922</sup>. Tal como Zizioulas observa, esta falta de informação é demasiado notória para ser accidental, sendo mais provável que existisse interesse em ocultar a essência do ritual de olhos não-cristãos<sup>923</sup>.

O acto eucarístico ocorre em recordação da acção de Jesus. As próprias palavras do Messias demonstram o seu desejo de repetição deste acto pelos seus apóstolos<sup>924</sup>. Este conceito de recordação e repetição é também observável na tradição judaica<sup>925</sup>. A páscoa era já uma cerimónia que visava a repetição dos eventos relatados no livro do *Êxodo*. Isto era algo que poderia estar na mente de Jesus, quando ele partiu o pão, assumindo deste modo esse movimento como o novo êxodo, neste caso a libertação do pecado<sup>926</sup>.

Através dos relatos deste acontecimento nos Evangelhos, podemos sistematizar as linhas básicas da última ceia:

---

<sup>919</sup> Vide José Saraiva Martins, *Baptismo e Crisma*, Lisboa, Universidade Católica, 2002, p. 9.

<sup>920</sup> Vide John D. Zizioulas, *The Eucharistic Communion and the World*, Luke Bem Tallon (ed.), New York, T&T Clark International, 2011, p. 1.

<sup>921</sup> Vide Mc 14, 17-26; Mt 26, 20-30; Lc 22, 14-23.

<sup>922</sup> Vide 1Cor 11:23-26.

<sup>923</sup> Vide John D. Zizioulas *op. cit.* p. 1.

<sup>924</sup> Vide Mc 14,22-25.

<sup>925</sup> Vide C. Bernas, “Eucharist (Biblical Data)”, James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 4, Washington, The Catholic University of America, 1967, p. 596.

<sup>926</sup> Vide Idem, *ibidem*; Ex 12,14; 12,26-27; 13,3; 13,8-9; Dt 16,3; Nm 10,10.

	Mt	Mc	Lc	Jo
A refeição aconteceu de noite	X	X	X	
Jesus abençoou a taça e deu aos seus discípulos para beberem			X	
Pegou no pão e abençoou-o	X	X	X	
Partiu o pão e partilhou-o pelos discípulos, explicando o significado da acção	X	X	X	
No final da refeição, pegou na taça e abençoou o vinho	X	X	X*	
Fez circular a taça, explicando o significado da acção	X	X	X*	
Após cantarem a canção final, ele e os seus discípulos partiram para o monte das Oliveiras	X	X	X	

\* Apenas em alguns manuscritos do texto de Lucas

**Tabela 4<sup>927</sup>**

Existem, obviamente, semelhanças com episódios do AT. O facto de a *fractio panis* ter ocorrido durante a mais importante celebração judaica é, por si só, uma aproximação das duas religiões. Na Páscoa, celebrava-se a libertação e êxodo dos Judeus<sup>928</sup>. Como Bernas observou, existe uma clara referência no discurso de Jesus às acções de Moisés:

Com o resto do sangue, Moisés aspergiu o povo dizendo: “Este é o sangue da aliança que o Senhor fez convosco, com base nestes mandamentos.”<sup>929</sup>

No momento da última ceia, Jesus recupera as palavras de Moisés, simbolizando uma renovada aliança entre Deus e os homens.

A noção sacrificial implicada na Última Ceia apresenta também reminiscências da tradição judaica. No *Levítico*, afirma-se que “a vida do corpo está no sangue”<sup>930</sup>, sendo essa a razão pela qual Deus não permite que os Israelitas comam o sangue de qualquer animal<sup>931</sup>.

<sup>927</sup> Informação sintetizada em John D. Zizioulas *op. cit.* p. 2.

<sup>928</sup> Vide Ex. 12,1-28; C. Bernas *op. cit.* p. 595.

<sup>929</sup> Vide Ex. 24,8.

<sup>930</sup> Vide Lv 17,11.

<sup>931</sup> Vide Lv 17,14.

Efectivamente a eucaristia é uma refeição sacrificial<sup>932</sup>. Jesus morre com o propósito de salvar a humanidade, sendo o pão e o vinho ingeridos na eucaristia como símbolo do corpo e sangue dele. Uma leitura literal do acto faz-nos observar que se come e bebe o corpo e o sangue do Cristo. Como Dewan observa, a leitura das palavras de Jesus, na Última Ceia, só carregam sentido se forem lidas literalmente<sup>933</sup>. A Última Ceia é a representação do sacrifício que selaria a nova aliança de Deus<sup>934</sup>. Não é por acaso que é esse o momento em que Jesus opta por expressar a traição iminente de um dos seus apóstolos. Apesar de noutros passos o Nazareno abordar a sua morte, e consequente ressurreição, Jesus não fala do elemento que seria a base da sua prisão: a sua identificação por parte de Judas. Na Última Ceia, o Messias frisa o acontecimento que o conduziria à morte, no mesmo momento em que institui o ritual que deve ser repetido, em memória dele. Deste modo, Jesus está a reforçar o carácter sacrificial do momento.

As palavras que Jesus utiliza para abençoar o pão e o vinho, tornando este o momento central da Ceia, sugerem que estes alimentos era os substitutos do cordeiro pascal<sup>935</sup>. Assim sendo, por analogia, o sacrifício do cordeiro era substituído pelo seu próprio sacrifício. A noção de que uma aliança tinha que ser fechada com sangue é também tradicionalmente judaica. Moisés, no momento da confirmação da aliança com Deus, derrama metade do sangue, dos sacrifícios animais, sobre o altar, e com o restante asperge sobre o povo, firmando definitivamente a aliança<sup>936</sup>.

Como podemos observar, o ritual iniciado por Jesus é inspirado na tradição judaica. Estas analogias tanto são exaltadas pelos pontos em que se assemelham, como por aqueles em que diferem. Apesar da tradição judaica adaptada por Jesus na Última Ceia, existem vários aspectos da páscoa judaica que são ignorados no NT. Não existe, por exemplo, descrição da refeição principal, constituída pelo carneiro sacrificial (ausência explicada no parágrafo anterior), ou referências às quatro taças que o dono da casa tinha que fazer circular durante a refeição<sup>937</sup>. Zizioulas e Tallon abordam esta discussão, concluindo, contudo, que a Última Ceia apresenta inovações claras em relação ao ritual pascal. A mais significativa dessas novidades é o facto de a Páscoa judaica envolver uma

---

<sup>932</sup> Vide W. F. Dewan, “*Eucharist (As Sacrament)*”, James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 4, Washington, The Catholic University of America, 1967, p. 602

<sup>933</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>934</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>935</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>936</sup> Vide Ex. 24,1-11.

<sup>937</sup> Vide John D. Zizioulas *op. cit.* p. 3.

refeição celebrada em família. Isto não acontece na Última Ceia, na qual se reúne um grupo de pessoas que não partilha necessariamente laços familiares. É um grupo unido em torno de um mestre. Assim sendo, podemos verificar que a Última Ceia é um momento em que se forma um novo tipo de comunidade<sup>938</sup>.

Esta transcendência dos laços familiares é clara no NT, intrinsecamente conotada com o sentido universal da mensagem de Jesus. Tal é observável nas necrópoles cristãs de Roma, onde o nome de família deixa de ser utilizado, partindo do princípio que todos os cristãos perfazem uma só família. O carácter escatológico da Igreja reduz a comunidade a um grupo de iguais entre iguais<sup>939</sup>. Esta noção é tratada nas palavras de Jesus:

Aquele que amar o pai ou a mãe mais do que a mim não é digno de mim; e o que amar o filho ou a filha mais do que a mim não é digno de mim. Aquele que não pegar na sua cruz e não me seguir não é digno de mim. Aquele que pensa que tem a sua vida segura, perde-a, mas aquele que perder a sua vida por minha causa, é que a tem segura.<sup>940</sup>

Nos *Actos dos Apóstolos* é relatada a criação da primeira comunidade cristã em Jerusalém. Segundo Lucas, o suposto autor do livro:

Todos participavam fielmente no ensino dos apóstolos, na união fraterna, no partir do pão e nas orações. [...] Os crentes viviam muito unidos e punham em comum tudo o que possuíam. Vendiam as suas propriedades e outros bens e dividiam o dinheiro entre todos, de acordo com as necessidades de cada um. Reuniam-se diariamente no templo, partiam o pão, ora numa casa ora noutra e comiam juntos com alegria e simplicidade.<sup>941</sup>

Neste relato, Lucas não tem particular preocupação em fornecer pormenores sobre o ritual da eucaristia. Possivelmente, ainda não teria sido assumido o carácter mistérico do mesmo, sendo depois observado nas cartas de Paulo. A partilha do pão, se nos guiarmos pela referência dos *Actos*, funcionava como uma refeição comunal, na qual um número crescente de pessoas se reunia para conviver numa nova comunidade, na qual aprendiam sobre a vida de um homem extraordinário, chamado Jesus.

---

<sup>938</sup> Vide Idem, *ibidem* pp. 3-4.

<sup>939</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>940</sup> Vide Mt 10,37-39.

<sup>941</sup> Vide Act 2, 42-46.

Como Esther Kobel ressaltou, a refeição, neste caso a refeição comunal, ocupa um espaço central na criação e desenvolvimento de comunidades no mundo antigo. A introdução da autora é marcada por uma observação verdadeiramente plausível daquilo que seria a realidade nos primórdios do cristianismo:

Imagine a group of people in the late first century, somewhere in the lands near the eastern coast of the Mediterranean. They have gathered for a communal meal. What brings this group together is their belief in Jesus. All of those dining together believe that some decades ago, the Son of God came into the world. And whenever these Christ-believers meet they tell stories of the man they regard as their founder. Several of these stories are about meals that their founder shared with his disciples, and these stories would have been especially meaningful when told at the meals the Christ-believers themselves were sharing. Indeed, these people may well have felt that they too were at the table dining with Jesus and his disciples.<sup>942</sup>

### 3.2.2.2 Ritual

Apesar das descrições dos Evangelhos, a referência mais antiga da celebração da eucaristia é encontrada na primeira *Carta aos Coríntios*, datada por volta do ano 55 d.C.<sup>943</sup> Neste passo, Paulo critica os cristãos da cidade de Corinto, por não cumprirem devidamente o ritual instituído por Jesus<sup>944</sup>.

Bernas enfatiza a semelhança que a explicação paulina do ritual da eucaristia tem com as refeições sacrificiais pagãs<sup>945</sup>. Alertando os Coríntios para o perigo das suas práticas antigas, especificamente a adoração dos deuses pagãos, Paulo explica o mistério da eucaristia e a comunhão divina que advém desse acto:

Por isso meus amigos, não adorem falsos deuses. Estou a falar com pessoas inteligentes. Pensem então no seguinte: o cálice da ceia do Senhor com o qual damos louvores a Deus não é comunhão do sangue de Cristo? O pão que partimos não é comunhão do corpo de Cristo? Pois, sendo muitos, nós somos um só pão, formamos um só corpo, porque todos participamos do mesmo pão.<sup>946</sup>

---

<sup>942</sup> Vide Esther Kobel, *Dining with John: Communal Meals and Identity formation in the Fourth Gospel and its Historical and Cultural Context*, Leiden, Brill, 2011, p. 1.

<sup>943</sup> Vide C. Bernas *op. cit.* p. 595.

<sup>944</sup> Vide 1Cor 11,17-34.

<sup>945</sup> Vide C. Bernas *op. cit.* p. 595.

<sup>946</sup> Vide 1Cor 10,14-17.

Através deste relato, podemos observar que, desde os primórdios da Igreja de Corinto que a eucaristia era celebrada em memória da morte sacrificial de Jesus<sup>947</sup>. Tendo noção disto, o apóstolo de Tarso alerta o povo para não adorarem falsos deuses, ou seja, para não participarem nas acções rituais da religião dita pagã<sup>948</sup>. Paulo procura passar uma mensagem semelhante na epístola aos Hebreus, na qual ele salienta que os sacerdotes judaicos não têm o direito de “comer as ofertas apresentadas no nosso altar”<sup>949</sup>, visto estarem machados pelo sangue proveniente dos animais sacrificados.

Para Paulo, tanto a eucaristia como baptismo são actos nos quais se partilha a morte e a ressurreição de Jesus. Através do pão e do vinho, os cristãos partilham de uma união vital com Cristo. Paulo segue mesmo as palavras do Messias em relação à eucaristia:

Isto é, que o Senhor Jesus, na noite em que foi entregue, tomou o pão, dei graças a Deus, partiu-o e disse: “Isto é o meu corpo, entregue para vosso benefício. Façam isto, em memória de mim”. Do mesmo modo, no fim da ceia tomou o cálice e disse: “Este cálice é a nova aliança feita com o meu sangue. Sempre que dele beberem, façam-no em memória de mim”<sup>950</sup>.

O uso sistemático das palavras de Jesus mostra que elas foram assumidas como fórmula ritual do mistério da eucaristia, desde os primórdios do cristianismo até, inclusivamente, aos dias de hoje. A repetição desta acção é a recordação prática da morte de Jesus, e simultaneamente o símbolo de que ele nunca morrerá de facto. Como podemos observar, a noção eucarística do corpo de Cristo foi profundamente influenciada por Paulo, que universaliza o “meu corpo” no “um só corpo”<sup>951</sup>.

Apesar dos textos paulinos serem os mais antigos do NT, se quisermos observar os relatos bíblicos como se fossem ponderados por uma ordem cronológica, temos que considerar a descrição dos *Actos*, da união da comunidade pós-ascensão de Jesus, como as primeiras comemorações eucarísticas. No mesmo livro, Lucas relata a estada de Paulo em Tróade, na qual ele partilhou o pão com a comunidade<sup>952</sup>. Como já observámos, em diversos excertos, a eucaristia estava também firmada, desde muito cedo, na Igreja de Corinto.

---

<sup>947</sup> Vide José Saraiva Martins, *Eucaristia*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 2002, p. 48.

<sup>948</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>949</sup> Vide Heb 13,10.

<sup>950</sup> Vide 1Cor 11,23-26.

<sup>951</sup> Vide 1Cor 10,17.

<sup>952</sup> Vide Act 20, 7-12.

Apesar de nos *Actos* não estar propriamente explícita qualquer fórmula, ou mesmo qualquer pormenor verdadeiramente descritivo da celebração eucarística na primeira comunidade cristã de Jerusalém, é certo que, tal como Martins observa, o acto da fracção do pão tinha “um sentido religioso, litúrgico, sacramental e sacrificial”<sup>953</sup>. Como Bernas ressalva, já nesta descrição do livro dos *Actos*, podemos observar uma celebração litúrgica, ou seja, um ritual pré-definido<sup>954</sup>. A repetição da refeição que tinha sido partilhada entre Jesus e os apóstolos é já revestida de carácter escatológico, nesta primeira comunidade de Jerusalém<sup>955</sup>.

Em que espaço acontecia a eucaristia? Nos primórdios do cristianismo deveria ocorrer no interior de uma casa disponibilizada por um membro mais abastado da comunidade. Só uma pessoa de maior poder económico teria condições para albergar um grande grupo de pessoas na sua habitação. Como observaremos várias vezes ao longo deste capítulo, o espaço físico das comunidades cristãs primitivas não seria um local público, à semelhança das igrejas do dia de hoje. Este é um aspecto que, como veremos mais a frente, contribuiu para a analogia entre o cristianismo e rituais místicos. Referindo-se aos primeiros tempos da comunidade cristã de Jerusalém, Lucas afirma que “partiam o pão ora numa casa ora noutra”<sup>956</sup>. Como Martins observou, esta acção carregava a eucaristia de um espírito familiar, sendo que a reunião em torno da mesa de família possibilitava uma fácil analogia com as reuniões religiosas familiares próprias do judaísmo<sup>957</sup>. Só com o Edicto de Milão, em 313, é que a eucaristia deixou a esfera doméstica, passando para a celebração pública, na basílica.

Como podemos observar, o ritual eucarístico nos primórdios da Igreja partilhava traços com a noção de simpósio<sup>958</sup>, no sentido em que era uma refeição partilhada, na qual as pessoas conviviam e partilhavam conhecimento. Não é à toa que na língua portuguesa este termo seja hoje associado a “colóquio”, um espaço normalmente associado à discussão científica. Apesar de existirem diferenças entre os vários costumes associados ao manjar no Mundo Antigo, as fontes revelam que, na sua generalidade, as

---

<sup>953</sup> Vide José Saraiva Martins, *Eucaristia...* p. 45.

<sup>954</sup> Vide C. Bernas p. 597.

<sup>955</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>956</sup> Vide Act 2, 46.

<sup>957</sup> Vide José Saraiva Martins, *Eucaristia...* p. 52.

<sup>958</sup> As relações entre as refeições no espaço helenístico e as refeições cristãs, entre elas o ritual da eucaristia, são exploradas em Dennis E. Smith, *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis, Fortress Press, 2003.

refeições ocorriam de modo similar independentemente do meio social ou geográfico<sup>959</sup>. Esta regra também se aplica ao cristianismo. Como Dennis Smith observou:

Whenever they met as a church, early Christians regularly ate a meal together. In this they were no different from other religious people in their world: for when any group of people in the ancient Mediterranean world met for social or religious purposes, their gatherings tended to be centered on a common meal or banquet.<sup>960</sup>

A refeição era um espaço social profícuo na criação de elos de ligação entre pessoas, onde a partilha imperava<sup>961</sup>. Existem claras semelhanças entre o simpósio clássico e o exemplo eucarístico, que radica no momento da Última Ceia. Por exemplo, o *symposion* compreendia normalmente o acto de beber, depois de já terem completado a refeição (*deipnon*)<sup>962</sup>. Na última ceia, os dois momentos são também separados. Apesar de os apóstolos já se encontrarem a comer, no momento da instituição da Eucaristia, Jesus pegou primeiro no pão e só depois no vinho. Independentemente de se tratar de um momento de refeição, a Última Ceia foi um acontecimento com um objectivo didáctico, no qual o Nazareno instruiu os seus seguidores sobre a acção que eles deviam imitar. De modo semelhante, o simpósio, ou o *convivium* romano, possibilitavam a discussão cultural.

Perante as semelhanças dos diferentes tipos de refeição do Mundo Antigo, entre elas o simpósio, refeições mistéricas e a eucaristia cristã, Dennis E. Smith propões a existência de uma base comum entre todas: o banquete diário, ou seja, a refeição nocturna<sup>963</sup>. No caso da Eucaristia, Smith propõe que a liturgia desenvolvida pelo cristianismo teve como base a tradição alimentar das diferentes comunidades da época, e o simbologismo a ela associado, um fenómeno que o autor denomina de Common Banquet Tradition<sup>964</sup>. Na sua fase inicial, o cristianismo era composto por vários grupos

---

<sup>959</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 1.

<sup>960</sup> Vide Idem, *ibidem* pp. 1-2.

<sup>961</sup> Vide Paula Barata Dias, “Paulo e a controvérsia sobre os alimentos permitidos aos cristãos: a mesa entre dois mundos”, José Augusto Ramos, Maria Cristina de Sousa Pimentel, Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues (coords.), *Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010, p. 115.

<sup>962</sup> Vide Oswyn Murray, “Symposium”, *OCD*, p. 1461.

<sup>963</sup> Vide Dennis E. Smith, *op. cit.* p. 3.

<sup>964</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 5.



que conseguiam adaptar esta tradição comum, num processo que acabou por a destruir, dando origem a uma liturgia ortodoxa<sup>965</sup>.

Se nos centrarmos na acção dos apóstolos, observamos que a partilha de uma refeição seria um espaço privilegiado, no qual eles poderiam transmitir a palavra de Deus. Com a crescente conversão de indivíduos ao cristianismo, a eucaristia assumiu um papel de importância máxima no ritual iniciático cristão, sendo o momento que se segue ao baptismo, e no qual os novos-crentes comungam com Deus pela primeira vez. Este parece ter sido um traço comum à maioria das comunidades cristãs. Justino, no século II, já referia que o ritual da eucaristia era celebrado em todo o mundo<sup>966</sup>. Como o Cardeal José Saraiva Martins resumiu:

[...] a Eucaristia é considerada, desde o princípio, como o centro da vida de cada comunidade eclesial.<sup>967</sup>

### 3.2.3 Papel Feminino

Where there is a holy man there is a female supporter; and from Simon Magus and Helen in the first century to Rufinus and Melania in the fourth, when the men fall out over orthodoxy, the woman find themselves in the firing line.<sup>968</sup>

Em termos de adesão ao movimento de Jesus, é certo que existiu um grande envolvimento feminino. No entanto, nestas fontes, a importância das mulheres descritas nos Evangelhos, na fundamentação do culto, é praticamente nula, independentemente de figuras como Maria, a mãe de Jesus, ou Maria de Magdala se terem tornado paradigmas a serem seguidos por mulheres cristãs.

A atracção que o cristianismo exercia sobre o universo feminino em geral é óbvio, visto pregar a igualdade entre homem e mulher, nunca conseguido noutro meio social<sup>969</sup>, à parte de certos cultos mistéricos. Esse aspecto seria influenciador para uma maior

---

<sup>965</sup> Vide Idem, *Ibidem*.

<sup>966</sup> Vide Just. *Dial.* 41.

<sup>967</sup> Vide José Saraiva Martins, *Eucaristia...* p. 52.

<sup>968</sup> Vide Gillian Cloke, “Women, Worship and Missions: The church in the household”, *The Early Christian World*, Philip F. Esler (ed.), vol. I, London, Routledge, 2000, p. 445.

<sup>969</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 423.

adesão de mulheres do que de homens nos primórdios do culto cristão<sup>970</sup>, uma questão que seria motivo de desprezo pelos opositores ao culto, como Celso:

“[Christians] desire and are able to win only the simple, the lowly, the stupid; only slaves, women and little children . . . wherever one finds a company of fools, there will be Christian teachers also, showing off their fine new philosophy . . . in private houses let them find children, let them get hold of gullible wives, and you will hear their farfetched notions.”<sup>971</sup>

Os argumentos negativistas sobre o novo culto em geral, e sobre as mulheres em particular, tentam contrastar com as referências que as procuravam louvar, como encontramos nos escritos de Paulo. O número de mulheres referidas na *Carta aos Romanos* é impressionante. O apóstolo de Tarso refere casos de mulheres como Febe, que “também ela ajudou muitos e até a mim próprio”<sup>972</sup>, utilizando o termo *diákonos* para a definir. Não existe nenhum pormenor no comentário do apóstolo que sugira que esta mulher trabalhava de forma diferente de que qualquer homem<sup>973</sup>. Efectivamente, a forma como Paulo introduz Febe na carta sugere que seria ela a portadora da epístola, algo que reforça a posição e estatuto desta mulher<sup>974</sup>.

Paulo saúda também Trifena, Trifosa<sup>975</sup> e Pérsida, mulheres que muito “se esforçam no trabalho do Senhor”<sup>976</sup>. De todos os exemplos femininos a quem ele saúda no final da carta, existe uma referência que merece especial atenção: Júnias, irmã de Andronico, que Paulo refere como “meus compatriotas e companheiros de prisão. Eles são bem conhecidos entre os apóstolos e tornaram-se fiéis de Cristo ainda antes de mim”<sup>977</sup>. O fraseado utilizado poderá indicar que ambos eram reconhecidos como

---

<sup>970</sup> Vide Idem *ibidem* p. 423.

<sup>971</sup> Vide Ori., *Cels.* 3.59-62.

<sup>972</sup> Vide Rm 16, 2.

<sup>973</sup> Vide Craig C. Hill, “Romans”, *The Oxford Bible Commentary*, John Barton, John Muddiman (eds.), New York, Oxford University Press, 2001, p. 1107.

<sup>974</sup> Nuno Simões Rodrigues, *Iudaei in Vrbe...* p. 690.

<sup>975</sup> Estes dois nomes, ambos de origem grega, derivados do termo *tryphē* (luxúria), poderão ser irmãs. Petrónio, no seu *Satyricon*, atribui o nome «Trifena» a uma das suas personagens, que é hoje identificada com Júlia Silana, cunhada de Calígula e rival de Messalina. Existe também a possibilidade da Trifena de Paulo ter alguma ligação a Antónia Trifena, filha dos reis do Ponto, nascida por volta de 10 a.C., que partilhava laços familiares com Marco António, por parte de sua mãe, a rainha Pitodóris. Existe a possibilidade da Trifena de Paulo de Tarso ter sido uma escrava liberta de Antónia Trifena, assim como a sua irmã, Trifosa. Para melhor entendimento desta questão ver Nuno Simões Rodrigues, *Iudaei in Vrbe...* pp. 692-694.

<sup>976</sup> Vide Rom 16, 6-12.

<sup>977</sup> Vide Rom 16, 7.

apóstolos, sendo que, por essa mesma razão, muitos tradutores tenham optado por masculinizar o nome de Júnias<sup>978</sup>. No entanto, a forma como Paulo agrupa os nomes, fazendo-o em pares, tal como normalmente faz para os casais, indicará que Júnias será de facto uma mulher<sup>979</sup>. Seriam, provavelmente, escravos libertos provenientes de alguma cidade oriental, visto que o apóstolo de Tarso salienta que se tornaram cristãos ainda antes dele, onde se terão cristianizado, só depois se mudaram para Roma<sup>980</sup>.

Na mesma medida, na *Carta aos Filipenses*, o apóstolo de Tarso louva Evódia e Síntique, destacando o trabalho delas ao seu lado<sup>981</sup>, sugerindo tratar-se de duas διάκονοι<sup>982</sup>. Refira-se que também Plínio-o-Moço, numa das suas cartas ao imperador Trajano, refere duas *ministrae*, duas escravas que tinha mandado torturar, na tentativa de obter informações<sup>983</sup>.

Destes exemplos, destaca-se um, aquele que terá sido o primeiro caso de uma conversão no império ocidental, o de uma mulher chamada Lídia:

No sábado, saímos da cidade e fomos para a beira do rio, a um lugar onde pensávamos que os judeus costumavam ir orar. Sentámo-nos ali e começamos a conversar com as mulheres que ali estavam reunidas- Uma delas, chamada Lídia, ouvia-nos com muita atenção. Era vendedeira de tecidos finos e natural da cidade de Tiatira. Lídia acreditava em Deus, e o senhor abriu-lhe o entendimento para entender o que Paulo dizia. Ela e as pessoas da sua família foram baptizadas. Então Lídia fez-nos este pedido: “Se acham que eu realmente creio no Senhor, venham ficar a minha casa.” E insistiu para lá ficarmos.<sup>984</sup>

Este caso é um excelente exemplo da importância que grande parte da franja feminina cristã tinha nos primórdios do cristianismo. Trata-se de uma mulher de posses, dona de um espaço físico possibilitador de reunião para a disseminação da palavra cristã. Este terá sido o papel de Lídia, a qual terá efectivamente conduzido o destino inicial da igreja em Filipos, e tendo a sua casa sido o local para onde Paulo e Silas se dirigiram após

---

<sup>978</sup> Vide Craig C. Hill. *op. cit.* p.1107.

<sup>979</sup> Vide Idem *ibidem*.

<sup>980</sup> Vide Nuno Simões Rodrigues, *Iudaei in Vrbe...* p. 698.

<sup>981</sup> Vide Fl 4,2.

<sup>982</sup> Vide Robert Murray, “Philippians”, John Barton, John Muddiman (eds.), *The Oxford Bible Commentary*, New York, Oxford University Press, 2001, p.1189.

<sup>983</sup> Vide Plin. *Ep.* 96.

<sup>984</sup> Vide Act 16, 13-15.

terem sido libertados da prisão, com a intenção de “verem os irmãos e de os encorajarem”<sup>985</sup>.

Lídia não teria sido um caso isolado de uma mulher à cabeça de um grupo de cristãos. Existem outras que se destacam, como Maria, mãe de João, em cuja casa se reuniam muitas pessoas para orar<sup>986</sup>; Ninfa, que teria uma comunidade a reunir-se em sua casa; e Laodiceia, mulher a quem Paulo associa o comando de uma igreja («depois de lerem esta carta enviem-na à igreja de Laodiceia, para lá ser lida também»)<sup>987</sup>. Do mesmo modo, em Cesareia, as quatro filhas de Filipe eram reconhecidas como líderes da igreja local<sup>988</sup>.

Na generalidade, estas mulheres seriam a metade de um casal que gozava de uma boa condição económica. Paulo chega mesmo a agradecer o apoio económico que a igreja de Filipos lhe fornecia, sendo essa uma comunidade que se reunia na casa de Lídia, que, ao que tudo indica, era uma abastada comerciante de tecidos.

Deste exemplo de casais endinheirados, destacam-se Prisca ou Priscila e Áquila. A ordenação que damos aos seus nomes, repare-se, primeiro o feminino e só depois o masculino, é um seguimento da tradição bíblica que sempre os refere nessa ordem. Eles eram um casal judeu que tinha sido obrigado a sair de Roma, devido a uma ordem de expulsão do imperador Cláudio<sup>989</sup>. Foi em Corinto que Paulo os conheceu, reunindo-se a comunidade cristã dessa cidade na casa deles. Os seus rendimentos eram provenientes do comércio de tendas, a mesma profissão adoptada por Paulo<sup>990</sup>, e a sua comunidade seria tão bem-sucedida, ao ponto de terem a possibilidade de apoiar economicamente a igreja de Jerusalém. A importância de Priscila seria um exemplo de poder feminino difícil de igualar. Ela era uma mulher que teria privado com Paulo durante cerca de dezoito meses, e que detinha reconhecida capacidade de ensinar a Palavra do Senhor. É esse papel de tutora que exerce sobre Apolo, um homem a que Paulo reconhece como “bom pregador” e conhecedor da sagrada escritura<sup>991</sup>.

Temos também casos de “contacto directo” entre mulheres e deus, ou seja, profetisas. Paulo determina regras para a “mulher que ora ou fala em nome de Deus”<sup>992</sup>,

---

<sup>985</sup> Vide Act 16, 40.

<sup>986</sup> Vide Act 12, 12.

<sup>987</sup> Vide Cl 4, 15.

<sup>988</sup> Vide Gillian Cloke *op. cit.* p. 431.

<sup>989</sup> Vide Act 18, 2.

<sup>990</sup> Vide Act 18, 3.

<sup>991</sup> Vide Act 18, 24.

<sup>992</sup> Vide 1Cor 11,5.

sendo que ela nunca o deveria fazer de cabeça descoberta. Lucas já havia escrito sobre “uma profetisa chamada Ana, filha de Fanuel, da tribo de Asser”<sup>993</sup>, uma viúva que desde a morte do marido passara a viver no templo.

### 3.2.4 A Morte e o Além

A noção da morte no cristianismo está inteiramente conectada com a vida de Jesus Cristo. Como podemos observar na segunda *Carta a Timóteo*, Paulo afirma que o Messias “destruiu a morte e fez brilhar a esperança da vida eterna, por meio da Boa Nova”<sup>994</sup>.

É possível observar que a vivência da morte no seio do cristianismo é o culminar de um caminho que se inicia com o batismo. Como já tivemos hipótese de analisar, tanto o ritual iniciático como a eucaristia são revivalismos da morte e ressurreição de Jesus, e isso é também aplicável aos rituais funerários cristãos.

Estes ritos, os *obsequia*, são moldados pela noção da recuperação do corpo, que o cristianismo veio popularizar. A crença nessa ressurreição da carne ditava o destino final do cadáver em que o uso da cremação, como destino final do corpo, se esvaziava de sentido, assumindo-se o enterro como costume usual.

Parece-nos certo que, nos primórdios do cristianismo, os rituais relacionados com a morte seguiam aspectos pagãos e judaicos<sup>995</sup>. Isso é observável pelo próprio sepultamento de Jesus, que radica completamente na tradição judaica:

Tomaram então o corpo de Jesus e envolveram-no em panos de linho com os perfumes, segundo o costume dos judeus. No sítio em que Ele tinha sido crucificado, havia um horto e, no horto, um túmulo novo, onde ainda ninguém tinha sido sepultado. Como para os judeus era o dia da Preparação para a Páscoa e o túmulo estava perto, foi ali que puseram Jesus.<sup>996</sup>

Apesar de ser observável que, em parte, o enterro cristão procura imitar o exemplo do sepultamento do Messias, existem vários elementos do ritual primordial do enterro

---

<sup>993</sup> Vide Lc 2,36.

<sup>994</sup> Vide 2Tm 1,10.

<sup>995</sup> Vide Saxer Heid, “Dead, Ceremonies for the”, Angelo Di Berardino (ed.) *Encyclopedia of Ancient Christianity*, Illinois, InterVarsity Press, 2014, 1.672

<sup>996</sup> Vide Jo 19, 40-42.

cristão, cuja origem não conseguimos discernir<sup>997</sup>. Logo após a última expiração, o defunto era chamado pelo nome, de modo a confirmar a morte. Este acto, a *conclamatio*, ainda hoje é realizado aquando a morte do papa<sup>998</sup>. Só depois é que os olhos e boca eram fechados, o corpo lavado e perfumado, sendo depois envolvido em tecido. Em alguns casos, poderia existir um período de espera de cerca de oito horas, de modo a haver certeza de que a pessoa estava verdadeiramente morta<sup>999</sup>. Todo o processo era acompanhado pelo cantar dos salmos por parte dos familiares presentes, sendo que as orações deveriam ser efectuadas por um sacerdote<sup>1000</sup>.

O corpo era depois deitado num leito (*feretrum*), adornado com flores<sup>1001</sup>. Normalmente, o sepultamento ocorria no mesmo dia da morte. Contudo, tal podia ser adiado, caso existissem familiares que tivessem necessidade de percorrer grandes distâncias para poderem estar presentes no funeral, ou caso a pessoa tivesse morrido ao final da tarde, sendo que, neste caso, tinha lugar uma vigília nocturna<sup>1002</sup>. Após a celebração de uma missa, em que a temática central era o mistério da ressurreição, o corpo era levado para o cemitério, *koimeterion* ou *dormitorium*, sendo carregado no *feretrum* e ladeado por tochas acesas, enquanto eram entoados salmos<sup>1003</sup>. Este ritual foi abandonado a partir do século IV, quando os enterros diurnos começaram a ser a prática mais comum<sup>1004</sup>. Os familiares acompanhavam o defunto na procissão, vestidos de preto, sendo que as mulheres não prendiam o cabelo<sup>1005</sup>. O rito era finalizado pelas últimas orações<sup>1006</sup>. Era depois realizado um banquete funerário, o *refrigerium*, que seria o ponto final do funeral<sup>1007</sup>.

O local de sepultamento seria identificado com uma inscrição. Desde os primórdios que os cristãos primitivos lembram os que partiram com a inscrição dos seus nomes em dípticos, que muitas vezes eram apostos em placas, significando que aquelas

---

<sup>997</sup> Vide Saxer Heid, *op. cit.* 1.672

<sup>998</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>999</sup> Vide C. A. Kerin, "Funeral" James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol.6, Washington, The Catholic University of America, 1967, p.225.

<sup>1000</sup> Vide Saxer Heid *op. cit.* 1.672

<sup>1001</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>1002</sup> Vide C. A. Kerin *op. cit.* p.225.

<sup>1003</sup> Vide Idem *ibidem* p. 226.

<sup>1004</sup> Vide Heid, Saxer, *op. cit.* 1.672.

<sup>1005</sup> Vide Idem, *ibidem*. Este facto é possivelmente um exemplo de influência romana no desenvolvimentos dos rituais cristãos.

<sup>1006</sup> Vide C. A. Kerin *op. cit.* p.226.

<sup>1007</sup> Vide Saxer Heid *op. cit.* 1.672.

peçoas, apesar de mortas, pertenciam a uma determinada igreja, ou seja, a uma certa família. As sepulturas, nos primórdios do cristianismo, seriam geralmente bastante toscas, quando comparado com o trabalho efectuado nas sepulturas pagãs romanas. Se observarmos a necrópole paleocristã de Silveirona<sup>1008</sup>, em Portugal, datada do século V, comprovamos essa falta de requinte: os artefactos encontrados eram aqueles com os quais os defuntos deviam ser enterrados, como brincos e anéis, sendo que a própria lápide era trabalhada de modo tosco, procurando apenas transmitir uma mensagem, ao contrário do que acontecia com as outras lápides<sup>1009</sup>. O caso particular desta necrópole é bastante adequado para observar esta dicotomia «pagã»-cristã, visto ela estar localizada a apenas trezentos metros de uma necrópole romana. É possível que o cemitério paleocristão pertencesse, inicialmente, ao recinto romano, sendo que a separação física indica que “o desejo de demarcar o novo espaço da velha necrópole pagã.”<sup>1010</sup>

Apesar de o ritual antigo ter bastantes semelhanças com o que é efectuado ainda hoje, a estipulação específica dos procedimentos fúnebres, presentes no missal, é datada de cerca do século X<sup>1011</sup>. Do mesmo modo, as celebrações em memória dos mortos são uma estipulação eclesiástica bastante tardia, quando comparadas com os primórdios do culto mortuário cristão, apesar de existirem formas de recordar os mortos já no cristianismo dos primeiros séculos. O período de luto era marcado por celebrações no terceiro, sétimo, nono e no trigésimo ou quadragésimo dias, com uma eucaristia e um banquete<sup>1012</sup>.

---

<sup>1008</sup> Vide **Ilustração 55**.

<sup>1009</sup> Vide Carlos Fabião e outros, *Sit Tibi Terra Levis*, p. 44. Vide **Ilustrações 56, 57**.

<sup>1010</sup> Vide Idem *ibidem*.

<sup>1011</sup> Vide Idem *ibidem*.

<sup>1012</sup> Vide Heid, Saxer *op. cit.* 1.672.

### 3.3 A Confluência dos Ritos

Any attempt at absolute objectivity is vain in approaching religion, even more so given the fact that Christianity is a living religion which continues to pervade our culture. [...] Christianity's similarity to or difference from the other religions of its milieu is not a proof of its truth or falsehood. The days when the study of Christian texts was the exclusive province of those seeking to demonstrate Christianity's truth or the contrary seem, fortunately, to have been left behind.

Miguel Herrero Jáuregui,  
*Orphism and Christianity...* p. VIII

Le Christ et Dionysos, on le sait, entretiennent des rapports très ambigus. Durant les premiers siècles de l'ère chrétienne: il y a bien entendu l'opposition farouche des deux cultes. Dionysos restera longtemps l'ennemi le plus dangereux du christianisme comme l'atteste Saint-Augustin par exemple. Mais n'est-ce pas le sentiment confus d'une certaine proximité du Christ et de Dionysos qui durcit l'affrontement? N'est-ce pas là un conflit d'autant plus âpre que les protagonistes sont ressentis comme proches? N'est-ce pas le combat de deux frères-ennemis?

Anne-Françoise Jaccottet,  
"Les rituels bachiques et le baptême du Christ",  
I. Foletti, S. Romano (ed.), *Fons Vitae. Baptême, baptistères et rites d'initiation (IIe-VIe siècle)*.  
*Actes de la journée d'études, Université de Lausanne, 1er décembre 2006*, Rome 2009, p. 36.



### 3.3.1 Templo, Sexo e Sacrifício

Antes de partirmos para uma análise de cada ponto passível de ser comparado, devemos salientar diferenças de fundo que existem entre dois sistemas religiosos distintos.

A maior diferença será o meio através do qual os crentes atingem o seu momento de catarse: os seguidores de Dioniso vivem a comunhão com o deus no excesso, ao passo que muito da união entre Jesus e os cristãos se dá na frugalidade.

O culto de Dioniso é claramente vivido no excesso, no êxtase provocado pela imoderação de ingestão de vinho pelo seu cultuante. Num sentido mais público, esta comunhão é vivida na competição, atingindo o seu auge no sucesso das representações de tragédias que comocionam a multidão que assiste. O culto cristão incide exactamente na restrição, no atingir o divino através da parcimónia, no procurar viver o sofrimento de Jesus, um culto bastante mais rígido assente na necessidade de sofrer.

Existem pontos em que os dois cultos se afastam naturalmente, visto o culto dionisíaco estar inserido num sistema religioso cuja vivência usual difere à partida dos costumes da vivência cristã. Falamos de traços e conceitos tão básicos como a noção de santuário, a de carácter sexual ou a de sacrifício. Para os Gregos, o santuário não se prende a uma construção física mas refere-se sim a uma ideia de espaço sagrado, um *témenos*, sendo que “o culto dos Gregos é quase sempre fixado localmente: os locais de veneração foram estabelecidos pela tradição e não podem ser alterados nunca mais.”<sup>1013</sup>. Esse recinto pode incluir, ou não, um templo, esse sim a casa do deus, sendo que as celebrações não ocorrem normalmente no interior do templo, mas sim no exterior para facilidade de acesso a uma maior multidão. No seio do cristianismo, sabemos que o templo assume outra importância, não sendo necessário que sejam dedicados à única divindade professada pelo monoteísmo cristão, sendo que a vivência religiosa quotidiana ocorre no interior do templo. É curioso que certos *témenoi* foram posteriormente espaços em que foram construídos templos cristãos. Isto pode ter acontecido tanto pela facilidade de identificarem o local como um recinto sagrado ou simplesmente pelo facto de reconhecerem a sacralidade ancestral do espaço.

---

<sup>1013</sup> Vide Walter Burkert, *Religião e Mitologia...* p.180.

A questão sexual é outro ponto de divergência teológica. As religiões antigas viam uma enorme importância neste aspecto ao ponto de terem divindades completamente conotadas com a imagem do falo, como Priapo, deus representado sob a forma de um falo gigante e curiosamente entendido em muitas tradições como filho de Dioniso e de Afrodite. Essa era mesmo uma figura que integrava o cortejo báquico<sup>1014</sup>. O próprio êxtase dionisíaco possivelmente poderia compreender um momento de libertinagem sexual, obviamente provocado pela falta de restrições desencadeada pelo excesso alcoólico. No seio do culto místico de Dioniso encontramos a figura do falo como representante do “órgão gerador de Dioniso, ao mesmo tempo *deus e mortal que vencera a morte*”<sup>1015</sup>. Sendo um elemento intimamente conotado com a sexualidade e reprodução, era principalmente associado à fertilidade e à fecundidade. Nas festividades públicas de Dioniso, o aspecto sexual estava intrinsecamente relacionado com a fertilidade telúrica, um dos pontos essenciais do quotidiano das sociedades antigas, visto ser o campo que sustém a vida.

Esta noção de sexualidade sagrada é dificilmente compreendida nos dias de hoje, visto o cristianismo a ter negado, logo à partida. Mesmo em questões sociais, o sexo é encarado de forma diferente a partir da massificação cristã. Nas sociedades gregas e romanas, podendo não ser a actividade mais bem vista aos olhos da comunidade, era certo que existia uma grande proliferação de práticas hoje entendidas como homossexuais ou de sexo livre com escravos, por exemplo, os quais, por definição, era considerados “penetráveis” pelos seus senhores<sup>1016</sup>. Este género de liberdade sexual não é aceitável aos olhos do cristianismo, no qual a prática sexual, o verdadeiro mistério do sexo, só tem sentido se ocorrer com o objectivo de procriar. A prática sexual, apenas com a finalidade de prazer, passou a ser veementemente criticada<sup>1017</sup>, apesar de esta postura ser encontrada já em escolas filosóficas não-cristãs, como o estoicismo. Este contraste entre os dois mundos é bem demonstrado em S. Paulo quando adverte os Coríntios quanto a práticas consideradas sexualmente imorais<sup>1018</sup>. O apóstolo refere inclusive um caso particular, no qual um homem se teria envolvido com a sua madrasta, sendo tal tolerado pela

---

<sup>1014</sup> Vide Pierre Grimal *op. cit.* p. 395.

<sup>1015</sup> Vide Mircea Eliade, *História das Ideias e Crenças Religiosas*, vol. II, tradução de Daniela de Carvalho e Paulo Ferreira da Cunha, Porto, RÉS-Editora, [s.d.] p. 240.

<sup>1016</sup> Vide “Sexuality”, John Roberts (ed.), *The Oxford Dictionary of the Classical World*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p.701.

<sup>1017</sup> Vide D. Von Hildebrand, “Sex”, James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 13, Washington, The Catholic University of America, 1967, p.148.

<sup>1018</sup> Vide 1Cor 5,9.

comunidade<sup>1019</sup>, parcimónia que ele obviamente censura, afirmando que alguém que cometa tamanho ultraje deve ser entregue “ao poder de Satanás”<sup>1020</sup>.

As questões associadas a práticas sexuais em Corinto prendem-se em larga medida com a longa tradição de culto a Afrodite, divindade com grande importância naquela cidade. A este propósito, Pausânias conta uma história do túmulo de uma *hetaira*, uma cortesã. A sepultura era de uma mulher chamada Lais, que teria sido vendida em Atenas e trazida para Corinto, destacando-se de entre as cortesãs do seu tempo como a mais bela<sup>1021</sup>. Já aqui vemos uma afinidade particular com a prostituição em Corinto, ao ponto de se destacar o túmulo de uma hetera, sendo que no século II d.C. ainda se tinha memória de uma história que teria ocorrido no século V a.C. Também Estrabão conta que no templo de Afrodite em Corinto existiam mais de mil escravos e cortesãs, tanto homens como mulheres, destacando-os como factores de grande importância para a riqueza da cidade<sup>1022</sup>. A grande afluência de marinheiros a Corinto traduzia-se num grande número de clientes das prostitutas do templo de Afrodite, ao ponto de se tornar famoso o ditado:

“Not for every men is the voyage to Corinth.”<sup>1023</sup>

Estrabão conta também que uma hetera, após ter sido repreendida por outra mulher devido ao facto de a cortesã não trabalhar a lã, respondeu que só naquele dia tinha já tratado de três redes<sup>1024</sup>, uma metáfora para três marinheiros. Isto mostra que, no período em que S. Paulo fundou a comunidade cristã de Corinto, ainda se viviam, na cidade e de forma intensa, os costumes que eram tradição havia vários séculos. Estas seriam práticas difíceis de abandonar por parte dos novos cristãos de Corinto, cuja vivência sexual tradicional, ausente das restrições cristãs, era francamente apreciada.

Em linhas muito resumidas, o sacrifício é o acto através do qual se torna algo sagrado. O acto sacrificial foi já, em larga medida, definido nos Poemas Homéricos, sendo

---

<sup>1019</sup> Vide 1Cor 5,1-5.

<sup>1020</sup> Vide 1Cor 5,5.

<sup>1021</sup> Vide Paus. 2.2.4-7.

<sup>1022</sup> Vide Str. *Geog.* 8.6.20. Devemos fazer aqui referência a Heródoto e a descrição que ele faz dos rituais sexuais em honra de Afrodite, na Babilónia (Hdt. 1.199.). O historiador grego, no final da sua descrição, refere que um costume semelhante é atestado em alguns locais de Chipre. Isto mostra que poderá ter existido uma importação ocidental destes rituais. Chipre é tradicionalmente uma porta de entrada de cultura oriental no ocidente, e o culto de Afrodite em Corinto muito provavelmente será herdeiro desta tradição.

<sup>1023</sup> Vide Strab. *Geog.* 8.6.20. οὐ παντός ἀνδρός ἐς Κόρινθον ἔσθ' ὁ πλοῦς - “A viagem a Corinto não é para todos os homens”.

<sup>1024</sup> Vide Strab. *Geog.* 8.6.20.

que se manteria quase sem mudanças durante vários séculos<sup>1025</sup>. A tradição ditava que o animal mais nobre para ser sacrificado fosse o touro, sendo também a oferta mais dispendiosa. Esta importância ritual atribuída à figura taurina é semelhante a diferentes sociedades, sendo já observável em Israel:

no primeiro dia dos meses, oferecereis um holocausto em honra do SENHOR: dois touros, um carneiro, sete cordeiros de um ano, sem defeito, e três décimos de flor de farinha em oblação, amassada em azeite por cada touro; dois décimos de flor de farinha em oblação, amassada em azeite por cada carneiro e um décimo de flor de farinha em oblação amassada em azeite por cada cordeiro: holocausto de odor agradável, oferta queimada em honra do SENHOR.<sup>1026</sup>

Esta importância do touro é também observável na estipulação das regras na celebração pascal, segundo as quais “Oferecereis como sacrifício para ser queimado em holocausto em honra do SENHOR dois touros, um carneiro e sete cordeiros de um ano, sem defeito”<sup>1027</sup>, assim como nas restantes celebrações estipuladas para os Israelitas<sup>1028</sup>. Esta importância da figura bovina era semelhante ao que acontecia no culto de Dioniso, tal como já aqui foi referido.

Este é um ponto que o cristianismo repensa e altera na formulação da sua identidade teológica, de forma completamente original. O sacrifício deixa de ser do físico para o divino, passando a operar-se no sentido contrário, sendo Jesus o ente sacrificado. Esta acção continua a ser uma acção com um objectivo, pois é através da morte do Messias que a redenção e consequente salvação da raça humana são possíveis. A própria narração da sua morte, de acordo com os Evangelhos, tem um carácter sacrificial<sup>1029</sup>, acontecendo faseadamente e sempre em direcção ao desfecho já anunciado pelo próprio sacrificado. É este sacrificio que é lembrado diariamente na eucaristia, em que o corpo e sangue de Cristo são consumidos em memória do sacrifício de Jesus, acto que atinge o

---

<sup>1025</sup> Vide E. Des Places, “Sacrifice, II (Greco-Roman)”, James A. Magner, , William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 12, Washington, The Catholic University of America, 1967, p. 832.

<sup>1026</sup> Vide Nm 28,11-14.

<sup>1027</sup> Vide Nm 28,19.

<sup>1028</sup> Festa do Pentecostes, Festa das Aclamações, Festa da Expição e Festa das Tendias, respectivamente Nm 28,26-31; Nm 29,1-6; Nm 29,7-11 e Nm 29,11-39. Destaca-se esta última, Festa das Tendias, por ser uma celebração que durava sete dias e em que eram sacrificados cerca de setenta e um touros, num conjunto de cento e noventa e nove animais.

<sup>1029</sup> Vide B. J. Cooke, “Sacrifice, IV (in Christian Theology)”, James A. Magner, , William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 12, Washington, The Catholic University of America, 1967, p. 838.

seu expoente máximo de vivência nas passagens da Via Sacra, hoje integrante do ciclo pascal<sup>1030</sup>.

### 3.3.2 O Ritual de Iniciação

Early Christianity was no lonely island in the sea of the religions of antiquity, nor was its Jewish mother-religion. It was a common feature of several contemporary religions that they contained rites in which water was sprinkled on something or somebody, or that something or somebody was washed or immersed. This holds true of both Judaism and other, 'pagan' religions.

Lars Hartman,  
*Into the Name of the Lord Jesus: Baptism in the Early Church*,  
London, Bloomsbury T&T Clark, 2000, p. 3.

The idea of pagan baptismal rites should not be disturbing to Christians. It suggests that religion has roots in human nature and Christianity is not a thing inhumanly apart.

T. M. Ferrari, "Baptism",  
James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 2,  
Washington, The Catholic University of America, 1967, p. 68.

Tendo já tido oportunidade de explorar as particularidades dos rituais iniciáticos báquicos e do baptismo, podemos concluir que ambos cumprem o mesmo sentido: o de simbolizar a entrada do iniciado num novo culto, sendo a primeira fase da sua comunhão privada com o deus que procura cultuar. Este é o primeiro acto em que publicamente se expressa a crença no poder de uma divindade, sendo que, neste caso específico, marca a posição do iniciando perante a morte: participando nos rituais do deus, aquele que se inicia no culto acredita que a morte não será o seu fim.

---

<sup>1030</sup> Vide B. Brown, "Way of the Cross", James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 14, Washington, The Catholic University of America, 1967, pp. 833-835.

Sendo que as similitudes literais entre o ritual iniciático báquico e o baptismo saltam à vista, será possível que o culto mistérico de Dioniso tenha servido como paradigma para o desenvolvimento do ritual iniciático cristão?

Existem de facto semelhanças. Por sua vez, ambos os cultos não excluía propriamente ninguém, independentemente do estatuto socio-económico, de ser iniciado. Inclusivamente, Celso sugere que tanto um culto como o outro apontavam primariamente a pessoas ignorantes<sup>1031</sup>.

Uma das principais investigadoras deste tema é Anne-Françoise Jaccottet<sup>1032</sup>, que em dois artigos<sup>1033</sup> analisa a relevância que a tradição dionisíaca poderá ter tido na acção baptismal cristã, sendo tal efectivamente provado em representações artísticas. O baptismo foi bastante retratado na arte dos primeiros séculos da nossa era, sendo que várias dessas representações mostram o baptismo de crianças. Assumindo-se que as representações baptismais do início do cristianismo são reproduções do baptismo de Jesus, então por que razão é que nestes casos não observamos uma concordância entre a arte e os relatos dos Evangelhos?

Anne-Françoise Jaccottet procurou responder a esta questão, observando que este género de representações cristãs tinham claros paralelismos com reproduções de rituais de iniciação báquicos<sup>1034</sup>. Nos dois casos, são vários os exemplos em que temos a representação de uma figura divina jovem, acompanhado por uma outra figura adulta que coloca a sua mão sobre a cabeça do deus<sup>1035</sup>.

A autora usa argumentos bastante convincentes. Explorando a descrição lucana do baptismo de Jesus, Jaccottet lê a manifestação celeste do momento do baptismo como uma afirmação do nascimento divino de Jesus no momento. Ou seja, Lucas tentou passar a noção de um segundo nascimento do Messias, o momento da geração divina, no acto

---

<sup>1031</sup> Vide Origen, *Cels.* 4.10.

<sup>1032</sup> Aproveitamos para mais uma vez agradecer à Doutora Jaccottet por amavelmente nos ter possibilitado acesso a vários dos seus artigos, que se revelaram bastante valiosos para o objectivo desta dissertação.

<sup>1033</sup> Vide Anne-Françoise Jaccottet, "Les rituels bachiques et le baptême du Christ", I. Foletti, S. Romano (ed.), *Fons Vitae. Baptême, baptistères et rites d'initiation (IIe-VIe siècle). Actes de la journée d'études, Université de Lausanne, 1er décembre 2006*, Rome 2009, 27-37; Anne-Françoise Jaccottet, "Du baptême de Dionysos à l'initiation du Christ : langage iconographique et identité religieuse", N. Belayche, J.-D. Dubois (ed.), *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, PUPS, Paris 2011, 203-225

<sup>1034</sup> Vide Anne-Françoise Jaccottet, "Du Baptême de Dionysos à l'initiation du Christ" ... p. 215.

<sup>1035</sup> Vide Idem, *ibidem*. **Ilustrações 58-62.**

baptismal<sup>1036</sup>. Sendo plausível que Lucas tenha escrito para uma comunidade greco-romana, é expectável que várias pessoas deste público-alvo estabelecessem a analogia entre o “nascer uma segunda vez” cristão e a simbologia das iniciações dos cultos mistéricos<sup>1037</sup>.

A autora vai mais longe na sua analogia, analisando o passo de *Mateus*, no qual o evangelista expressa que o Messias “Guardará o trigo no celeiro e queimará a palha numa fogueira que não se apaga.”<sup>1038</sup>. Segundo Jaccottet, este passo poderia ser entendido, para alguém que tivesse o mínimo conhecimento dos rituais báquicos, como uma alusão ao *liknon*, o cesto de joeirar, típico dos mistérios dionisiacos<sup>1039</sup>.

Tanto o baptismo como os rituais iniciáticos báquicos cumprem a função de iniciar a pessoa num culto, numa nova comunidade. Nos dois casos, tratamos do culto de duas divindades que se dividem entre o mundo terreno e o divino. Ambos foram mortais que ascenderam aos céus, sendo que tanto Dioniso como Jesus foram integrados na comunidade através do ritual iniciático que os seus crentes/seguidores também praticariam. Jaccottet explora bem este aspecto, ressaltando a dupla natureza, mortal-divina, de Dioniso e Jesus. O facto de ambos terem vivido estas duas condições torna-os especialmente próximos dos crentes/seguidores. Tanto Dioniso como Jesus são o protótipo do iniciando<sup>1040</sup>, partilhando os rituais iniciáticos com as pessoas que os sofrem. Como Jaccottet expressa:

[...] le Christ et les chrétiens sont en communion par leur nature et par l’expérience rituelle qu’ils partagent dans le baptême, tout comme les initiés bachiques le sont face à Dionysos.<sup>1041</sup>

À semelhança do que se sucede com os mosaicos de Neo Pafos, ainda que em contextos diferentes, a representação de Jesus a ser baptizado, enquanto criança, não é

---

<sup>1036</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 216; Lc 3,21-22. No seu artigo, a autora usa uma tradução francesa do evangelho, na qual a intervenção de Deus no baptismo de Jesus fica «C’est toi mon fils. Moi, aujourd’hui, je t’ai engendré». Jaccottet entende que no texto original de Lucas, a expressão seria igual à que temos no salmo 2,7 e no livro dos Actos (13,33), onde a mensagem de deus é a seguinte: «Tu és o meu filho, desde hoje sou teu pai». O termo grego γεννήκιά σε, pode simplesmente significar “nascer”, que é o que a autora expressa no seu artigo.

<sup>1037</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 217.

<sup>1038</sup> Vide Mt 3,12.

<sup>1039</sup> Vide Anne-Françoise Jaccottet, “Du Baptême de Dionysos à l’initiation du Christ”... pp. 217-218.

<sup>1040</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 220. A autora denota ainda que esta ambiguidade pode ser observada na epiclese dionisiaca: o facto de ser apelidado de *Bacchos* mas também de *Baccheus*.

<sup>1041</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 223.

uma reminiscência biográfica do Messias, nem uma tentativa de expressar a sua humildade. Na nossa opinião, seguindo a teoria de Jaccottet, pode muito bem ser uma recuperação de um esquema iconográfico pré-existente da iniciação de Dioniso nos seus próprios mistérios<sup>1042</sup>. Isto não deve ser encarado com surpresa, visto ser natural que um novo culto se apoiasse nos meios culturais já existentes no espaço geográfico em que procura crescer.

### 3.3.3 O Corpo e o Sangue

O ponto inicial segundo o qual devemos começar esta abordagem comparativa é a noção de diversidade, sobretudo a de comunidades de determinada identidade religiosa. Não existia uma única confraria de Dioniso, como não existia uma única comunidade cristã. Assim sendo, os costumes e práticas seriam, naturalmente, diferentes e diversificados. Já aqui ficaram expressas as diferenças entre várias das confrarias báquicas que conhecemos, como também a falta de unidade em termos ritualísticos no cristianismo primitivo. Inclusivamente, tanto o cristianismo como os mistérios báquicos são cultos que se expandiam com recurso a missionários que procediam à iniciação. Como observámos, no decreto de Ptolemeu IV era ordenado que todos os sacerdotes itinerantes báquicos se registassem. Platão criticava aqueles que apresentavam livros de Museu e Orfeu e que conduziam iniciações<sup>1043</sup>. A missão itinerante do culto de Jesus era já concretizada pela pregação num variado número de localidades, assim como na missão que incumbiu os discípulos de espalharem a sua palavra “até aos lugares mais distantes do mundo”<sup>1044</sup>.

Como vimos no capítulo anterior, é possível que o acto da comunhão, durante a eucaristia, ocorresse de modo paralelo ao exemplo dado por Cristo na Última Ceia. Contudo, os Evangelhos e os restantes livros do NT não demonstram, de forma conclusiva, um ritual completamente uniformizado, com fórmulas e uma liturgia bem definida. Mesmo que as acções eucarísticas, relatadas no NT, fossem todas uniformes e claramente iguais entre si, tal não seria uma evidência absoluta de homogeneidade ritual

---

<sup>1042</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 225.

<sup>1043</sup> Vide Pla. *Rep.* 364b-365a

<sup>1044</sup> Vide Act 1,8.



entre as várias comunidades. No máximo, seria o relato de como os apóstolos conduziam a eucaristia, não sendo, de todo, uma fonte que nos revele como as diferentes comunidades evoluíram para lá do período de vida dos companheiros de Jesus.

Outro ponto de possível intercessão entre os rituais mistéricos e a eucaristia é o secretismo. A protecção dos segredos revelados nas celebrações mistéricas era um dos seus aspectos principais. Contudo, a pregação, característica tão típica do cristianismo, desde Jesus, opõem-se obrigatoriamente à noção de secretismo. O facto de tentar fazer chegar a Boa Nova ao maior número de pessoas implica, necessariamente, que os possíveis segredos do culto não fossem, propriamente, secretos. Assim sendo, parece-nos estranho pensar no cristianismo como uma religião de mistérios nesta época. Contudo, no que toca à eucaristia, é curioso observar que não lhe é feita menção nos textos bíblicos. Zizioulas argumenta que esta ausência é devida à intenção da manutenção da eucaristia como segredo, sendo revelada apenas aos iniciados<sup>1045</sup>. Na mesma linha, a partir do século II, só os baptizados tinham oportunidade de estar presente no momento da eucaristia<sup>1046</sup>, à semelhança dos iniciados nos rituais mistéricos. Se pensarmos que se tratava de um culto de minorias, que se opunha à religião oficial e instaurada no mundo helénico havia vários séculos, é fácil assumirmos que um certo secretismo era obrigatório. A própria morte de Jesus, e as perseguições que o cristianismo sofreria na aurora da sua existência são premissas, não só relevantes, como convincentes da necessidade de secretismo das comunidades cristãs.

De facto, esta associação aos cultos mistéricos era considerada ofensiva pelos cristãos, principalmente devido à componente sexual normalmente associada aos rituais pagãos. A relação próxima entre homem e mulher no seio do cristianismo proporcionava rumores de práticas sexuais rituais, rumores esses que parecem ter motivado Clemente a estabelecer as diferenças entre o banquete de amor (ἀγάπη) daquele realizado pelos carpocracianos, uma seita gnóstica do século II que, segundo parece, se reunia com o intuito de fornicção<sup>1047</sup>. O mesmo autor ataca os cultos mistéricos, referindo-se aos rituais báquicos como selvagens<sup>1048</sup>, argumentando que todos estes ritos eram profanos<sup>1049</sup>. Esta comparação entre uma alegada devassidão dos cultos de Dioniso e a

---

<sup>1045</sup> Vide John D. Zizioulas *op. cit.* p. 1.

<sup>1046</sup> Vide Courtney J. P. Friesen, “Dionysus as Jesus: The Incongruity of a Love Feast in Achilles Tatius’s *Leucippe and Clitophon* 2.2”... p. 233.

<sup>1047</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 236, nota 65.

<sup>1048</sup> Vide Clem. Alex. *Protr.* 2.15

<sup>1049</sup> Vide Clem. Alex. *Protr.* 2.19.

suposta libertinagem sexual no cristianismo motivou os cristãos a procurarem estabelecer-se como uma comunidade casta<sup>1050</sup>. Justino afirma, de modo bastante frontal, que relações sexuais depravadas não eram um ritual místico para os cristãos<sup>1051</sup>, declarando sentir-se orgulhoso de conhecer cristãos, homens e mulheres, sexagenários que tinham preservado a sua castidade<sup>1052</sup>.

O conhecimento das semelhanças entre o ritual da eucaristia e certos cultos místicos parece ter sido uma realidade já no tempo de Justino. O apologista cristão tinha noção das analogias que eram realizadas entre o ritual cristão e práticas dos mistérios de Mitra, essencialmente a utilização do pão<sup>1053</sup>. Simultaneamente, a importância do vinho no seio do ritual era facilmente comparável com elementos do universo dionisíaco. Justino procura defender-se destas noções, argumentando que estas semelhanças eram devidas à interferência de demónios<sup>1054</sup>. Esta associação do culto de Dioniso com o cristão era tão evidente que em certas comunidades, principalmente asiáticas, o vinho era substituído por água, no centro da eucaristia<sup>1055</sup>.

Esta preocupação, observável em Justino e Clemente, é também encontrada em Paulo. O apóstolo de Tarso tinha bem noção destas semelhanças. Aliás, muitos dos primeiros convertidos ao cristianismo teriam participado anteriormente em refeições cultuais realizadas durante celebrações em honra de divindades greco-romanas. É essa percepção de Paulo que o leva a avisar os novos cristãos para que se afastem das práticas pagãs. Ao explicar os perigos de adorar falsos deuses, Paulo recorda o passo do *Êxodo* no qual os Hebreus adoram a imagem de um bezerro, ao mesmo tempo que dançam e cantam efusivamente<sup>1056</sup>. O recurso a este passo não nos parece casual. Num discurso em que a intenção de Paulo era dissuadir os ouvintes da adoração de outras divindades, ele refere o passo bíblico que descreve a adoração de uma imagem, em específico um bezerro, as danças e cânticos em torno da figura bovina. Ora, se observarmos com atenção, concluímos que todos os elementos que, neste passo, são usados como exemplo de imoralidade pertencem não só à esfera dita pagã, mas em especial a Dioniso.

---

<sup>1050</sup> Vide Courtney J. P. Friesen, “Dionysus as Jesus: The Incongruity of a Love Feast in Achilles Tatius’s *Leucippe and Clitophon* 2.2”... p. 236.

<sup>1051</sup> Vide Just. *IApol.* 29.2.

<sup>1052</sup> Vide Just. *IApol.* 15.

<sup>1053</sup> Vide Just. *IApol.* 66

<sup>1054</sup> Vide Just. *IApol.* 66.

<sup>1055</sup> Vide Courtney J. P. Friesen, “Dionysus as Jesus: The Incongruity of a Love Feast in Achilles Tatius’s *Leucippe and Clitophon* 2.2”... p. 236.

<sup>1056</sup> Vide Ex 32.

Como já tivemos oportunidade de abordar no capítulo 1.1.1, tanto Zeus como Dioniso eram conotados com o touro, sendo este animal normalmente associado ao ritual da omofagia. Se procurarmos conotar o bezerro com esta tradição helénica, chegamos a uma conclusão interessante: sendo este animal o filho do touro, o passo do bezerro de ouro mostra os Judeus a adorarem, especificamente, o filho do touro. Assim sendo, Paulo poderia estar a visar realmente o culto de Dioniso, pois a população de Corinto, a quem o apóstolo dirigia este discurso, identificaria este animal com o deus do vinho, ou com Zeus. Contudo, trata-se do filho do touro, que neste caso só podia ser Dioniso, e não o seu pai.

Danças e cânticos eram típicos de diferentes manifestações religiosas, mas também partes integrantes, importantíssimas, dos rituais báquicos. Paulo frisa ainda que os coríntios não devem provocar Deus, pois muitos que o fizeram foram mortos pelas serpentes<sup>1057</sup>. Como já aqui foi observado, este animal aufere um papel de destaque no seio do culto de Dioniso. É certo que Paulo, neste passo, traça um paralelo com o passo do livro dos *Números*, no qual Deus enviou serpentes para matar muitos Israelitas<sup>1058</sup>. Além disso, é certo que a serpente é um animal de péssima fama na cultura judaica, desde o livro do Génesis. Todavia, se inserirmos esta afirmação no contexto de uma possível alusão aos mistérios de Dioniso no discurso paulino, é certo que encaixa com as referências às danças e cânticos. Ainda mais, o apóstolo afirma que todos que seguirem estas acções, que no seu discurso são relacionadas com os Hebreus depois da fuga do Egipto, serão “destruídos pela morte”<sup>1059</sup>.

O mesmo autor afirma, na *Segunda Carta a Timóteo*, que Jesus “destruiu a morte”<sup>1060</sup>. Assim sendo, seguindo o discurso de Paulo, quem seguir aquelas acções, adorar o falso ídolo, simbolizado pelo bezerro, num culto de danças e cânticos tão efusivos que Josué, no passo bíblico, é levado a pensar tratarem-se de gritos de guerra<sup>1061</sup>, serão mortos pelas serpentes e não destruirão a morte como Jesus. Ou seja, quem seguir estes ritos não conseguirá a vida eterna, seguindo um caminho contrário ao cristão. Existem claramente vários pontos de contacto entre as duas divindades, sempre no sentido de Jesus suplantando os traços dionisíacos.

---

<sup>1057</sup> Vide 1Cor 10,9.

<sup>1058</sup> Vide Num 20,6.

<sup>1059</sup> Vide 1Cor. 10,10.

<sup>1060</sup> Vide 2Tm 1,10.

<sup>1061</sup> Vide Ex 32,17.

Ao analisar os vários textos de Paulo, denota-se um ímpeto maior em discursos contra a idolatria em Corinto, do que noutros espaços onde o chamado paganismo e a adoração de imagens estaria tão enraizada como na cidade do istmo. Por exemplo, quando discursa no Areópago, Paulo tenta conciliar o deus sobre o qual ele pregava com uma divindade digna de culto em Atenas, o deus desconhecido<sup>1062</sup>. Existe claramente um grau diferente de agressividade neste relato do livro dos *Actos*, do que no discurso contra a idolatria, na primeira epístola aos Coríntios. Porquê? Efectivamente, são duas circunstâncias distintas. Em Corinto, Paulo dirige-se a uma comunidade cristã já firmada, enquanto em Atenas ainda pregava um novo e desconhecido culto. Obviamente, sendo duas intervenções realizadas em meios e circunstâncias diferentes, existe a necessidade de moderação de discurso. Contudo, a comunidade de Corinto foi constantemente originadora de dificuldades para o apóstolo.

O facto de o discurso de Paulo poder constituir uma mensagem dirigida ao culto de Dioniso é bem adequado, ou melhor, especificamente adequado, ao contexto de Corinto.

Pausânias faz referência a duas imagens de Dioniso em Corinto. Estas eram constituídas de madeira, banhadas a ouro, excepto as caras, que eram pintadas de vermelho, e chamadas de *Lysius* e *Baco*. A história das estátuas radicava no mito de Penteu. Segundo se contava, o primo do deus, para espiar as ménades no monte Citéron, teria subido a uma árvore, só depois sendo descoberto, arrastado e despedaçado. De acordo com os Coríntios, o oráculo teria ordenado que se descobrisse essa árvore para ser cultuada em simultâneo com o deus, sendo as estátuas feitas a partir da madeira dessa suposta árvore<sup>1063</sup>. Estas figuras em Corinto são dois monumentos, dignos de culto, que associam Dioniso à morte. O mito, no qual as estátuas radicam, não só é parte integrante dos mistérios do deus, como seria o testemunho mais reconhecido em todo o mundo helénico deste culto, eventualmente devido às *Bacantes* de Eurípides. É possível que em Corinto existisse uma confraria báquica, sendo que o facto de um mito da cidade ser associado a uma tradição mistérica dionisiaca corrobora esta possibilidade.

Como já observámos, em diversos pontos, Dioniso não só era reconhecido como deus do vinho, como também era literalmente identificado com o líquido. O deus é teomorfizado na substancia, reconhecida como parte integrante do seu corpo. Numa só frase: Dioniso é o vinho!

---

<sup>1062</sup> Vide Act 17,23.

<sup>1063</sup> Vide Paus. 2.2.4-7.

Este é, indisputavelmente, o maior ponto de contacto entre Dioniso e Jesus, porque toca tanto no mito como na própria vivência religiosa, tanto pública como privada. Não é propriamente necessário explorar profundamente a raiz desta comparação, procurando explicar em que pontos é que se tocam, visto ser uma analogia literal. O vinho é o sangue de Jesus, e o vinho é o sangue de Dioniso.

As palavras de Jesus na Última Ceia tiveram seguramente uma grande importância e difusão nos primeiros tempos do cristianismo. Joachim Jeremias afirma que a antiguidade dessas palavras será semelhante aquela do primeiro *kerygma*, a primeira pregação<sup>1064</sup>. O autor sugere que este discurso circulava amplamente na época, ainda antes das primeiras obras literárias<sup>1065</sup>, pertencendo a uma tradição oral primitiva. Assim sendo, é natural que estas fossem a primeira fonte de contacto que um não-cristão tinha com esta nova seita. Com o aumento do número de crentes e a consequente multiplicação do conhecimento de rituais cristãos e da sua literatura, é provável que já no século II um grande número de pessoas tivesse um conhecimento básico daquilo que era o cristianismo. Isso é observável no romance de Aquiles Tácio, *Leucipe e Clitofonte*, onde existem várias aproximações entre o texto e os Evangelhos:

Isto é a água da minha colheita, isto é sangue de uva.<sup>1066</sup>

A dupla entoação relacionada com o vinho relembra a acção de Jesus na última ceia:

Isto é o meu sangue, o sangue da aliança de Deus [...] <sup>1067</sup>

Como Friesen observou, existem essencialmente quatro elementos correspondentes à narrativa da Última Ceia:

---

<sup>1064</sup> Vide Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, London, SCM Press, 1966, p. 100 *apud* Courtney J. P. Friesen, “Dionysus as Jesus: The Incongruity of a Love Feast in Achilles Tatius’s *Leucippe and Clitophon* 2.2”... p. 232.

<sup>1065</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>1066</sup> Vide *Leuc. Clit.* 2.2.5.

<sup>1067</sup> Vide Mc 14,24.

- 1) Tanto em Marcos, Mateus como em Aquiles Tácio é empregada a expressão τοῦτ' ἔστιν, quando Dioniso diz “isto é o sangue da uva” (τοῦτ' ἔστιν αἶμα βότρυος) e quando Jesus afirma “isto é o meu sangue” (τοῦτ' ἔστιν τό αἶμα μου)<sup>1068</sup>.
- 2) Tanto nos sinópticos como no romance é feita uma analogia entre sangue e vinho<sup>1069</sup>.
- 3) A acção de Dioniso, na qual o deus espreme a uva (λαβὼν ἄμα καὶ θλίβων καὶ δεικνύς), é muito semelhante à de Jesus, no acto de partir o pão (λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν), tanto na natureza da acção como em termos linguísticos<sup>1070</sup>.
- 4) Tanto o benefício que Dioniso entrega à humanidade, como o de Jesus, são compreendidos como parte integrante de uma ligação formal: “a taça da amizade” e “o sangue da aliança de Deus”<sup>1071</sup>.

São demasiados elementos a ter em conta para podermos considerar tratar-se de uma simples coincidência. Contudo, este é apenas um exemplo. Neste caso específico, um autor do século II d.C. apercebeu-se do grande número de semelhanças existentes entre cristianismo e o chamado paganismo, em especial o culto de Dioniso, e transpô-las para a sua obra. Assim sendo, é possível assumir que os ditos pagãos já tivessem um conhecimento geral do que ocorria na eucaristia, no século II. Muito provavelmente, seria um conhecimento semelhante àquele que, durante vários séculos, existia sobre os rituais no seio dos cultos mistéricos. Ou seja, independentemente do secretismo típico deste género de cultos, é certo que existia um certo conhecimento geral dos ditos.

No capítulo 3.1.6 abordámos a questão da omofagia como elemento de comunhão no dionisismo entre deus e crente, à semelhança do que acontecia no cristianismo, em que o pão é um elemento central da eucaristia, a par do vinho. E. R. Dodds, defensor desta visão comparatista, afirma que autores cristãos tardios, como Fírmico Materno e Fócio, explicavam o ritual omofágico da mesma forma que explicavam a comunhão cristã: como um mero rito comemorativo, em memória do dia em que Dioniso foi despedaçado e

<sup>1068</sup> Vide Courtney J. P. Friesen, “Dionysus as Jesus: The Incongruity of a Love Feast in Achilles Tatius’s *Leucippe and Clitophon* 2.2”... p. 226.

<sup>1069</sup> Vide Idem, *ibidem*; *Leuc. Clit.* 2.2.4, 2.2.5.

<sup>1070</sup> Vide Idem, *ibidem*; *Leuc. Clit.* 2.2.6; Mt 14,22.

<sup>1071</sup> Vide Idem, *ibidem*; *Leuc. Clit.* 2.2.4; Mt 26,28.

devorado<sup>1072</sup>. Contudo, como explicado no mesmo capítulo, não existe nenhum consenso neste tema, sendo que a falta de novas fontes torna impossível clarificar esta discussão.

Quanto ao pão, não temos propriamente referências claras que nos indiquem a utilização deste alimento no culto báquico. Temos uma *pelike* napolitana, datada de 500 a.C., em que estão representadas duas pessoas, com coroas de louro na cabeça, junto a uma mesa carregada de pedaços de carne, sob a qual está um cesto de pão<sup>1073</sup>. O termo ΜΥΣΤΑ atravessa toda a imagem, que hoje se conclui tratar de uma representação de mistérios báquicos<sup>1074</sup>. Além disto, temos apenas os frescos da *Villa* dos Mistérios, nos quais encontramos a representação do sésamo, uma planta que, como referimos, pode ser moída e usada como farinha. Era normal que no seio do culto báquico existissem refeições rituais. Lívio descreve que, no processo de iniciação nos mistérios, era necessário manter a castidade durante dez dias, sendo que no décimo dia se realizava um banquete. É normal que neste contexto fosse consumido pão, mesmo sem ter alguma importância ritual.

Tanto quanto sabemos, não podemos atribuir uma importância central ao pão, nas refeições rituais dionisiacas. É mais do que provável que estivesse presente, sendo o pão um alimento fácil de obter, e muito comum na dieta mediterrânea, cujo simbolismo se insere bem no teor dos mistérios de Dioniso. A par com o que acontecia em Elêusis, o pão era a prova da dádiva de Deméter, um símbolo telúrico que, naturalmente, se insere na esfera das divindades da terra. Contudo, na cultura greco-romana, o pão é naturalmente associado à mãe de Perséfone. É curioso observarmos que pão e vinho, tão importantes em contexto cristão, seriam dois elementos centrais de dois dos cultos de carácter mistérico mais importantes da Antiguidade.

Com isto, não estamos a procurar afirmar que a utilização de pão e vinho no seio da eucaristia se deve a influência do chamado universo pagão. De facto, o pão já era um elemento essencial na cultura judaica, sendo natural que tal fosse herdado pelos seguidores de Jesus. Todavia, não deixa de ser um importante ponto de contacto entre uma religião a nascer e cultos que já existiam havia vários séculos. É bastante provável que esta associação, pão-vinho/Deméter-Dioniso, tenha sido estabelecida na consciência de grande parte da população helénica da época, sendo esta uma mensagem bastante atractiva. Numa só religião, temos a união de dois elementos cruciais de diferentes

---

<sup>1072</sup> Vide E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*... p. 277.

<sup>1073</sup> Vide Fritz Graf, Sarah Iles Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife*... p. 149.

<sup>1074</sup> Vide Idem, *ibidem*. Vide **Ilustração 63**

divindades consideradas pagãs pelo cristianismo, sendo que tal dotaria o novo culto de um maior nível de interesse. A ideia aqui transmitida é francamente simples: um deus novo com o poder de dois antigos. Mesmo que o cristianismo não seja inspirado por cultos místéricos neste aspecto, é altamente provável que tenha facilitado o processo de expansão do novo culto.

Todavia, apesar da diferença nos alimentos/elementos utilizados, tal não implica que os mistérios báquicos e o cristianismo não partilhassem a mesma utilização, um ritual semelhante. Como já abordámos, no capítulo anterior, existe uma discussão, sem solução, quanto à sacramentalidade, ou não, do acto de omofagia no contexto dos mistérios de Dioniso. Se assumirmos que sim, como Jane Harrison e E. R. Dodds, são claramente assinaláveis semelhanças claras entre os mistérios e o cristianismo. Como o classicista irlandês afirmou:

[...] if you want to be like god you must eat god<sup>1075</sup>

Ao ingerirmos o alimento consagrado a Cristo, alimentamo-nos dele, estando em comunhão com o deus. A prática da omofagia podia ter o mesmo significado. Alimentando-se da carne consagrada a Dioniso, o crente torna-se parte do deus. Este efeito era já observado na ingestão do vinho, indutor da *mania* dionisiaca.

Independentemente do significado teológico que a omofagia e a comunhão pudessem ter, isso não implica que não fossem observadas de modo semelhante por terceiros. Tanto o culto de Dioniso como o de Jesus foram vítimas de alusões a práticas canibais. O mito do deus grego era marcado pela destruição do próprio, pelos titãs, e a ingestão da sua carne. Na sequência deste mito de carácter órfico, Zeus destrói os titãs, nascendo das cinzas dos vilões a raça humana, metade malévola, metade boa, a parte de Dioniso. Ou seja, num mito que podemos datar do século VI a.C.<sup>1076</sup>, temos já presente a noção de ingestão de um deus, e o peso de um crime original que obriga os crentes a realizar rituais em honra de Dioniso de modo a expiar a parte “titânica” do seu ser<sup>1077</sup>. Noutros foros, temos a descrição da devoração de Penteu por Agave e as suas seguidoras, um exemplo claro de canibalismo no seio do culto. O culto místico de Dioniso esteve sempre associado a actos canibalistas e, apesar de tal não ser descrito especificamente por

---

<sup>1075</sup> Vide E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*... p. 277.

<sup>1076</sup> Vide Fritz Graf, Sarah Iles Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife*... p. 66.

<sup>1077</sup> Vide Idem, *ibidem*.



Tito Lívio, parece-nos possível que tal pertencesse à esfera de actividades que a população, em geral, assumiria como típico neste género de culto. O historiador latino argumenta que muitos dos cadáveres das pessoas assassinadas no seio da confraria báquica nunca foram encontrados<sup>1078</sup>. A acção canibal poderia ser a resposta a esta dúvida e, ainda que o historiador não a refira, é certo que encaixaria bem na descrição caótica que Lívio faz e seria um factor extra de terror, que o historiador tanto quis atribuir aos cultos báquicos.

O cristianismo também sofreu, nos primeiros séculos da sua existência, com o espectro do canibalismo. De facto, foi inclusivamente uma das acusações mais antigas com que tiveram que lidar, assim como a de praticarem incesto<sup>1079</sup>. Justino é a primeira fonte que revela esta informação, defendendo-se de acusações que visavam incesto e imoralidade sexual<sup>1080</sup>. Tanto Lanzillotta como Riedl referem a fonte «pagã» mais significativa nesta matéria: o suposto fragmento de Marco Cornélio Frontão<sup>1081</sup>, o tutor de Marco Aurélio e Lúcio Vero<sup>1082</sup>. Este excerto foi preservado na obra de Marco Minúcio Felix, *Octavius*, um texto apologético cristão do início do século III, no qual se refere que os cristãos eram vistos, pelos não-cristãos, como um grupo que se reunia ao coberto da noite, sendo praticado todo o género de libertinagens sexuais<sup>1083</sup>, assim como refeições inumanas (*inhumanis cibis*)<sup>1084</sup>. Esta noção de canibalismo, associado ao cristianismo, é também observável na correspondência entre Plínio e Trajano<sup>1085</sup>.

Hoje é consensual que este passo recupera referências terminológicas do texto da descrição de Tito Lívio dos escândalos de 186 a.C.<sup>1086</sup> Dos paralelos óbvios entre os dois textos, podemos concluir que os cristãos, no início do século III, eram comparáveis, aos olhos de alguns, aos iniciados no culto de Dioniso do século II a.C.<sup>1087</sup>, visto que os cristãos foram alvos das mesmas acusações que os praticantes dos mistérios báquicos<sup>1088</sup>.

---

<sup>1078</sup> Vide Liv. 39.8-19.

<sup>1079</sup> Vide Andrew McGowan, "Eating People: Accusations of Cannibalism against Christians in the Second Century", *Journal of Early Christian Studies*, 2/4, 1994, p. 418.

<sup>1080</sup> Vide Idem, *ibidem*; Just. 1Apol. 26; 2Apol. 12.

<sup>1081</sup> Vide Lautaro Roig Lanzillotta, "The Early Christians and Human Sacrifice", Jan Bremmer (ed.) *The Strange World of Human Sacrifice (Studies in the History and Anthropology of Religion, 1)*, Leuven, Peeters, 2007, p. 87.

<sup>1082</sup> Vide Idem, *ibidem* o. 85; Riedl *op. cit.* p.114.

<sup>1083</sup> Vide Minuc. *Oct.* 9.5.

<sup>1084</sup> Vide Minuc. *Oct.* 8.4.

<sup>1085</sup> Vide Plin. *Ep.* 96.

<sup>1086</sup> Vide Lanzillotta *op. cit.* pp. 84-86; Riedl *op. cit.* p. 114.

<sup>1087</sup> Vide Riedl *op. cit.* p. 114.

<sup>1088</sup> Vide Idem, *ibidem*.

Em períodos distanciados por cerca de quatro séculos, dois cultos, que tinham como figura central dois deuses bastante semelhantes, foram considerados culpados de atentar contra a ordem moral, política e religiosa de Roma, que constituíam os fundamentos da sociedade romana. Assim sendo, era necessário agir violentamente contra estes novos cultos, que a partir desses momentos foram alvos de violentas perseguições, tema que adiante exploraremos.

Porquê esta ligação entre os seguidores das duas divindades e práticas canibais? A ligação mais simples, e na nossa opinião a mais provável de potenciar comparações nas mentes dos indivíduos da época, é a simbologia cristã do pão e do vinho. No século III, já existira o mínimo de conhecimento geral do cristianismo, sendo que as acções de Cristo na Última Ceia seria, provavelmente, o passo mais conhecido do universo cristão<sup>1089</sup>. O facto de ingerirem o corpo e sangue do seu próprio deus, comparado com os relatos de canibalismo e omofagia associados a Dioniso; a noção de possessão divina através do excesso alcoólico, e as semelhanças das acusações, seriam promotores de paralelos entre os dois cultos nas mentes dos indivíduos da época.

### 3.3.4 Acusações e Perseguições

Ambos os cultos foram alvo de intolerância religiosa por parte do poder governamental. Essa dificuldade de aceitação devia-se, principalmente, ao choque ideológico com os fundamentos da sociedade romana. Ou seja, tanto os mistérios de Dioniso como o cristianismo foram encarados, em certo momento da sua existência, como perturbadores da ordem da sociedade em que estavam inseridos.

Os mitos de Dioniso são ricos nestes acontecimentos, sendo que o mais famoso é relatado nas *Bacantes*. A intolerância de Penteu, perante a vivência dos novos rituais em Tebas, foi o catalisador de toda a tragédia, que resultou na desgraça do monarca e consequente alteração do poder político da cidade em questão. Eurípides relata um episódio em que uma nova seita religiosa conseguiu opor-se ao sistema governamental

---

<sup>1089</sup> Vide Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus*, London, SCM Press, 1966, p. 100 *apud* Courtney J. P. Friesen, “Dionysus as Jesus: The Incongruity of a Love Feast in Achilles Tatius’s *Leucippe and Clitophon* 2.2”... p. 232.

de uma cidade, saindo vencedora. Muito provavelmente, esta noção imperou na consciência dos cidadãos romanos e dos seus governantes, em 186 a.C. Os acontecimentos deste ano marcaram pesadamente o dionisismo mistérico, atribuindo-lhe uma fama de tal modo negativa que a vemos a ser replicada quase literalmente noutro culto intolerado, mais tardio: o cristianismo.

O processo das bacanais originou uma perseguição religiosa de uma dimensão até então sem precedentes, em Roma. Segundo Tito Lívio, após o decreto do *senatusconsultum*, instalou-se o caos na Península Itálica, sendo muitas pessoas capturadas quando procuravam fugir. Vários suicidaram-se com receio de serem aprisionadas, estimando-se que a conspiração tenha abrangido mais de sete mil homens e mulheres<sup>1090</sup>. A violência e dureza da acção das forças militares explica o clima de terror que se viveu. A arqueologia revela que, exactamente nesta época, vários templos dedicados a Dioniso foram violentamente destruídos<sup>1091</sup>, numa purga que durou cerca de cinco anos. Cícero, meio século antes do relato de Lívio, é uma fonte que atesta a influência da legislação contra as bacanais. O orador romano, debruçando-se sobre as leis do seu povo, afirma que nenhuma mulher podia realizar sacrifícios nocturnos, e que ninguém podia ser iniciado em qualquer culto mistérico, excepto nos de Ceres<sup>1092</sup>.

Sensivelmente 260 anos depois do escândalo das bacanais, no dia 19 de Julho do ano 64 d.C., um grande incêndio deflagrou em Roma, consumindo grande parte da cidade. Nero, imperador nessa época, responsabilizou um grupo religioso que, segundo Tácito, era odiado pelas suas abominações: os cristãos<sup>1093</sup>. Frend salienta que as acções que se seguiram foram bastante semelhantes ao que tinha acontecido no processo das bacanais: um enorme número de pessoas foi aprisionado, e os que confessaram serem cristãos foram condenados à morte, provavelmente no anfiteatro de Nero, no espaço que é hoje o Vaticano<sup>1094</sup>. Suetónio, contemporâneo de Tácito, não estabelece a relação entre o incêndio de Roma e os cristãos (pelo contrário, o historiador culpabilizava o imperador desta catástrofe<sup>1095</sup>), contudo refere que, no período de Nero, o imperador teve que punir

---

<sup>1090</sup> Vide Liv. 39.8-19.

<sup>1091</sup> Vide Riedl *op. cit.* p. 117.

<sup>1092</sup> Vide Cic. *Leg.* 2.9.21; 2.15.37.

<sup>1093</sup> Vide Tac. *Ann.*, 15.44.3

<sup>1094</sup> Vide W. H. G. Frend, "Persecutions: genesis and legacy", Margaret M. Mitchell, Frances M. Youn (eds.) *The Cambridge History of Christianity*, Vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 503-4.

<sup>1095</sup> Vide Suet. *Nero* 38.2.

os “cristãos, classe de homens dados a novas e perigosas superstições”<sup>1096</sup>. Até ao final do século, podemos presumir que a fama que foi imposta aos cristãos foi geradora de problemas para eles, contudo, não temos noção de intervenção estatal nesta matéria até ao final do período de Domiciano<sup>1097</sup>. Tertuliano considerou o filho de Vespasiano como o grande perseguidor de cristãos depois de Nero, contudo não temos outras fontes que comprovem o relato do apologista<sup>1098</sup>. Temos conhecimento, no período de Domiciano, de um processo levantado contra Flávio Clemente e Flávia Domitila, primo e sobrinha do imperador, bastante semelhante aos acontecimentos em torno de Pomónio Grecina, durante o principado de Nero<sup>1099</sup>. Ambos terão sido acusados de terem adoptado o cristianismo, ainda que certos autores pensem que ambos se tinham tornado prosélitos, sendo que Flávio foi executado e Domitilia foi banida para a ilha de Pandatária<sup>1100</sup>. Contudo, isto não significa que o imperador tivesse qualquer intenção de extinguir o judaísmo enquanto religião. Antes pelo contrário, no seu período foi instituído um imposto sobre os judeus, o *fiscus Iudaicus*, que seria, sem dúvida, útil para os confres do império<sup>1101</sup>.

Efectivamente, os cristãos são referidos novamente, nas fontes não cristãs, na correspondência entre Plínio e Trajano. O primeiro, ao desempenhar o papel de governador da Bitínia, teve a necessidade de lidar com cristãos. Sendo a morte a punição para quem se declarasse cristão, Plínio não teve dúvidas da sentença que devia aplicar após ter questionado indivíduos, por três vezes, se eram cristãos, tendo aqueles respondido que sim<sup>1102</sup>. Na sua carta a Trajano, o governador informa que recebeu um documento (*libellus*) que denunciava vários cristãos<sup>1103</sup>. Procurando discernir a verdade da falácia, Plínio obrigava os acusados, que negavam serem seguidores de Jesus, a recitar uma oração aos deuses, fazer uma libação com vinho e maldizerem Cristo (*maledicerent christo*)<sup>1104</sup>. Algumas das pessoas interrogadas por Plínio afirmaram que tinham deixado de ser cristãos havia vários anos, e explicaram-lhe partes da liturgia e da eucaristia,

---

<sup>1096</sup> Vide Suet. *Nero* 16.2.

<sup>1097</sup> Vide W. H. G. Frend *op. cit.* p. 505.

<sup>1098</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 506; Tert. *Apol.* 5.4-5.

<sup>1099</sup> Vide Nuno Simões Rodrigues, *Iudaei in Vrbe...* p. 166.

<sup>1100</sup> Vide Idem, *ibidem*; Suet. *Dom.* 15.1.

<sup>1101</sup> Vide Nuno Simões Rodrigues, *Iudaei in Vrbe...* p. 868

<sup>1102</sup> Vide Plin. *Ep.* 96.

<sup>1103</sup> Vide Plin. *Ep.* 96.

<sup>1104</sup> Vide Plin. *Ep.* 96.

afastando o espectro de acusações de canibalismo e libertinagem sexual<sup>1105</sup>. Depois de recolher informação de duas serventes (*ministrae*), concluiu que o cristianismo não era nada mais do que uma superstição extravagante, sendo que devia existir espaço para arrependimento, não decorrendo directamente à execução.

Tanto Friesen como Ridle sugerem que esta carta de Plínio terá sido moldada pela descrição que Tito Lívio faz do processo de 186 a.C.<sup>1106</sup>. É sabido que o governador da Bitínia era admirador da obra do historiador latino<sup>1107</sup> e a sua descrição das acções dos cristãos segue uma linha muito semelhante à de Lívio: reuniam-se à noite, cantavam hinos e firmavam juramentos, partilhando uma refeição comum. Além disso, ambos os cultos contrariavam a prática social e religiosa tradicional, pelo facto de os participantes pertencerem a uma mescla de estatutos sociais, idade, sexo e localidades de proveniência<sup>1108</sup>. Além das semelhanças verbais, Friesen destaca ainda o método de investigação utilizado por Plínio: o governador procurou o conselho do imperador do mesmo modo que Póstumo se aconselhou no senado; a sua questão sobre se os cristãos deviam ser punidos simplesmente pelo nome que ostentavam (*nomen ipsum*) ou se apenas os que tivessem cometido alguma ofensa deveriam ser castigados (*flagitia*), é semelhante à descrição que Tito Lívio faz daqueles que tinham sido apenas iniciados (*initiati erant*) e daqueles que, efectivamente, tinham cometido crimes<sup>1109</sup>. Plínio argumenta ainda que certos cristãos, que aparentavam estar loucos, deviam ser enviados para Roma, devido ao facto de serem cidadãos romanos (*fuerunt alii similis amentiae*). Segundo Pailler, esta descrição que o governador da Bitínia faz aparenta ser “bien ‘bachique”<sup>1110</sup>. Plínio é a prova de que pelo menos um observador nos primórdios do cristianismo relacionava o comportamento religioso cristão com os mistérios de Dioniso<sup>1111</sup>. A obra de Minúcio Félix, no século III d.C., mostra o mesmo. Assim sendo, podemos assumir que o caso das bacanais de 186 a.C., conforme a sua descrição por Tito Lívio, serviu como modelo para as acusações populares contra os cristãos, e simultaneamente como precedente para as medidas legais tomadas contra os seguidores do culto de Jesus<sup>1112</sup>.

---

<sup>1105</sup> Vide Plin. *Ep.* 96.

<sup>1106</sup> Vide Riedl *op. cit.* p.114; Courtney Jade Friesen, *Reading Dionysus...* p. 211.

<sup>1107</sup> Vide Courtney Jade Friesen, *Reading Dionysus...* p. 211.

<sup>1108</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>1109</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>1110</sup> Vide Pailler, *Bacchanalia* p. 63 *apud* Courtney Jade Friesen, *Reading Dionysus...* p. 211.

<sup>1111</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>1112</sup> Vide Riedl *op. cit.* p. 114.

[...] why did pagans of the second and third century see a parallel between Christians and Bacchants? Obviously they did so because they observed a group which, from their perspective, behaved apolitically. [...] both groups valued individual fulfillment more than the public welfare. As Christian intellectual leaders such as Tertullian clearly expressed, there was nothing more foreign to them than public affairs (*nec ulla magis res aliena quam publica*) (*Apologeticum* 38). It was exactly this apolitical behavior that reminded literate pagans of the Bacchanalia [...]. Consequently, they concluded that what the Christians were doing in their obscure and nocturnal meetings must be more or less the same as what the Bacchants did. Livy's description was well-known and the missing details could be added by imagination.<sup>1113</sup>

Pela segunda vez na sua história, o governo romano interferiu de modo concreto e violento numa questão religiosa, procurando controlar os cultos que se opunham aos valores fundamentais da sociedade romana. Os acontecimentos em torno destas comunidades, afastadas por cerca de dois séculos, são mais uma evidência da indistinação entre religião e Estado, característica tão própria das sociedades do Mundo Antigo.

### 3.3.5 A crença no deus que venceu a morte

Tanto Dioniso como Jesus Cristo são divindades conotadas com a morte e com o conceito de vida no Além. Ao longo do seu percurso, ambos os deuses morrem, ressuscitando depois. David Hernández de la Fuente frisa que Dioniso foi o maior rival de Jesus, como deus salvador, na iconografia funerária<sup>1114</sup>. Tendo em conta a importância dos temas associados ao ciclo mitológico de Dioniso, na arte funerária, os quais perduraram até, pelo menos, ao século VI d.C.<sup>1115</sup>, podemos concluir que estamos perante um ponto de contacto entre os ambos os cultos que terá durado vários séculos.

Como Seaford salienta, a doutrina baptismal de Paulo, segundo a qual pelo “baptismo, fomos sepultados com Cristo e tomámos parte na sua morte. Assim, podemos viver também uma nova vida à semelhança dele que ressuscitou da morte”<sup>1116</sup>, não se

---

<sup>1113</sup> Vide Riedl *op. cit.* p. 127.

<sup>1114</sup> Vide David Hernández de la Fuente, “Parallels between Dionysus and Christ...” p. 468. Ao longo das páginas seguintes, o autor descreve várias representações em que é possível observar semelhanças entre Dioniso e Jesus.

<sup>1115</sup> Vide Seaford, *Dionysus...* p. 127.

<sup>1116</sup> Vide Rm 6,3-4.

encontra nem nos Evangelhos nem na cultura judaica<sup>1117</sup>. É possível que esta doutrina tenha sido influenciada por um, ou mais cultos místéricos. Em contexto grego, os mistérios de Elêusis e de Dioniso professam esta visão. A iniciação, que também compreende os rituais lustrais de purificação, servia como uma analogia para morte e ressurreição numa nova comunidade e crença.

Como Seaford argumenta:

[...] although we know of no mystery-cult that reproduces exactly the same configuration as the Pauline doctrine, we do find in mystery-cult the ideas of the death and rebirth of the initiand (e.g. Apuleius *Metamorphoses* 11.21), of the sufferings of the deity (e.g. Athenagoras *Supplication* 32.1), of the identification of initiand with deity, and of the initiands' (transition to) salvation depending on their finding – or the return to life of – a deity (e.g. Lactantius *Divine Institutions* 18.7; Firmicus Maternus, *On the Error of Profane Religions* 2.9; 22.1–3).<sup>1118</sup>

Efectivamente, diferentes aspectos da doutrina cristã podem ser encontrados num número alargado de cultos místéricos. Contudo, se os analisarmos passo a passo, concluiremos que estes aspectos nomeados por Seaford podem ser encontrados, em maior número, no culto báquico. Os mistérios de Dioniso são marcados pela crença na renovação da vida. O carácter específico do deus insere-se perfeitamente nesta visão: uma divindade telúrica, vítima do processo evolutivo e cíclico da natureza, vida-morte-vida, ao mesmo tempo que é reconhecido como uma divindade que foi assassinada, mas que regressou ao mundo dos vivos enquanto mortal. Esta visão de um deus não era, contudo, novidade no espaço em torno do mediterrâneo, sendo que várias divindades, como por exemplo o ciclo mitológico de Baal, baseava-se na mesma visão evolutiva, de renovação da natureza.

Estas noções estariam bem vivas, na mente do crente, desde a iniciação. O banho ritual, que seria tradicional na maioria dos cultos deste género, carregava o significado de fatalidade da vida anterior do iniciando, sendo que uma nova começava a partir daquele momento. Quando ataca Ésquines, Demóstenes refere estes banhos nocturnos, no qual o iniciando se libertava das máculas da vida passada<sup>1119</sup>. Tal como na teologia de Paulo, o crente morre com o deus apenas para renascer com ele. Este é uma analogia comum com as divindades ctónicas, como no caso de Deméter e Perséfone em Elêusis. Contudo, o

---

<sup>1117</sup> Vide Seaford, *Dionysus*... p. 123.

<sup>1118</sup> Vide Idem, *ibidem* pp. 123-124.

<sup>1119</sup> Vide Dem. 18.259-60.

facto de Dioniso ser uma divindade que literalmente morre e ressuscita hiperboliza esta noção. Paulo afirma que “aquilo que nós eramos antes morreu com Cristo na cruz, para ser destruído o que em nós havia de mal [...]”<sup>1120</sup>. Esta descrição apresenta semelhanças com as acusações de Demóstenes a Ésquines, que frisa a purificação trazida por o banho ritual da iniciação.

O cristianismo carrega de significado a tradição do sofrimento de Jesus, cuja morte é necessária para expiação dos pecados dos homens. Este é um dos fundamentos da teologia cristã, sendo simbolicamente tratado no baptismo e na eucaristia. Existe uma constante recordação do sacrifício do Nazareno. O sacrifício de Dioniso tem um carácter diferente, não existindo qualquer laivo de voluntariedade do pequeno deus em ser despedaçado. As fontes que possuímos não frisam, literalmente, uma constante referência a este passo do ciclo mitológico dionisiaco. Algumas lamelas de ouro aludem ao sofrimento dos iniciados<sup>1121</sup>, assim como a alegria do crente no Além<sup>1122</sup>. Estes testemunhos funerários revelam algo próximo da doutrina de Paulo, no sentido em que se reconhece o sacrifício e o sofrimento de um crente como caminho para a felicidade no Além.

Parece ter existido uma relação entre o iniciado e o sofrimento do deus. O mito do despedaçamento de Dioniso muito provavelmente estaria associado à mudança de estatuto da pessoa enquanto iniciado<sup>1123</sup>. Existiria a transição de um estado de ansiedade e terror, devido à ignorância do que aconteceria ao longo da iniciação. Os iniciados não teriam propriamente noção do que poderia acontecer, antevendo apenas que existiria um contacto divino, desconhecendo o modo como tal ocorreria. Temos que ponderar o nível de ansiedade presente numa pessoa que esteja inserida numa reunião nocturna, de carácter secreto, em que tambores rufavam, pessoas alcoolicamente inebriadas dançavam. Os iniciados estavam sujeitos ao barulho intenso, à profunda escuridão, amenizada pelos archotes, à extrema ansiedade perante a possibilidade de verem o deus, ao sofrimento da expectativa face ao desconhecido. Este momento seria, em grande medida, sofrível para o iniciado.

Seaford destaca as *Bacantes* como o melhor exemplo desta questão:

---

<sup>1120</sup> Vide Rm 6,6.

<sup>1121</sup> Vide Fritz Graf, Sarah Iles Johnston, *Ritual Texts for the Afterlife...* p. 9.

<sup>1122</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 37.

<sup>1123</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* p. 124.



Most strikingly *Bacchae* 576–641 projects the mystic transition, from despair and fear to joy, caused by the reappearance of the deity, who is identified with light. The chorus, despairing at Pentheus’ imprisonment of their ‘guardian’ (whom we know to be Dionysos), the missionary of the new cult, sing to their god Dionysos, who invokes earthquake, thunder, and lightning. Pentheus’ house falls to the ground, and the appearance of Dionysos from within brings joy to the chorus, who had fallen to the ground, each one in ‘isolated desolation’. The god then describes the strange behaviour of Pentheus failing to bind him within the house.<sup>1124</sup>

Um fragmento de Plutarco compara a experiencia da morte com a iniciação mística, sendo que ambas compreendem “exhausting runnings around, uncompleted journeys through darkness, fear, trembling, sweat, and then light in the darkness.”<sup>1125</sup>. Efectivamente, existe a vivência de um estado de sofrimento real, por parte dos crentes, no momento da iniciação. É possível, tal como demonstrado por Seaford, que esse martírio fosse uma associação simbólica com a morte de Dioniso. Contudo, o tema do sacrificio de Jesus é diferente. Apesar de ambas as divindades terem sofrido uma morte violenta que, *a posteriori*, serviu como fundamento soteriológico para os seus crentes, é certo que o sacrificio do Nazareno tem um certo carácter voluntário de salvação universal que não é partilhado pelo mito de Dioniso.

O último ponto que Seaford evidenciou, a identificação entre iniciado e divindade, é outro ponto de contacto entre o culto de Jesus e de Dioniso. Os elementos mais cruciais do caminho cristão foram pensados a partir do exemplo dado por Cristo, nomeadamente o baptismo e a eucaristia. A vida de Jesus é o arquétipo da vida cristã. A identificação do crente com a divindade também ocorria nos mistérios de Dioniso, e até mesmo nos festivais públicos. A embriaguez e a utilização da máscara, elementos típicos da tradição dionisíaca, várias vezes representada na iconografia do deus, servem o propósito de encarnar o deus, assim como a analogia criada pelo processo de iniciação: o crente precisa de morrer para a vida anterior, para ressuscitar na graça de Dioniso.

Ambas as divindades, tendo sido mortais e sofrido como homens comuns, são apelativas, assim como a promessa feita aos iniciandos dos seus cultos: a vida eterna. A morte e o receio que ela provoca no Homem são das características mais antigas do ser humano. O medo do desconhecido motiva a procura de respostas, e cultos como o de Dioniso, assim como o cristianismo, são evoluções da religião pública com o objectivo, entre outros, de dar resposta a este medo. Como Provanzano observou:

---

<sup>1124</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>1125</sup> Vide Idem, *ibidem*.

Western man had become dissatisfied with the traditional exoteric worship and now sought deeper meaning. The Mysteries filled this need.<sup>1126</sup>

Ao longo dos últimos capítulos, explorámos, entre outros aspectos, a profunda ligação que ambos os cultos têm com a morte e principalmente com a noção de vida no Além. Essa ligação é clara no cristianismo até aos dias de hoje. A possibilidade da vida eterna é a promessa feita por Deus no momento do baptismo, e a razão mais sedutora para o crente procurar seguir a sua vida nos moldes de Jesus. Esta sim é uma característica em que podemos claramente observar a influência dos cultos mistéricos helénicos. A crença na vida depois da morte foi uma das razões da atracção das pessoas a Elêusis, durante centenas de anos. Neste aspecto, o culto mistérico de Dioniso tem um género de fontes inestimável: as lamelas douradas. Estes testemunhos, encontrados em túmulos, comprovam a crença do defunto na vida no Além. Como já foi referido, o testemunho de Plutarco revela que acreditava na felicidade no outro mundo, um espaço onde não se sentia dor<sup>1127</sup>.

Dois dos artefactos mais interessantes que possuímos são dois mantos funerários, datados de c. 450 d.C., encontrados num túmulo egípcio<sup>1128</sup>. Num dos mantos, estão representadas cenas dionisiacas, semelhantes às da *Villa dos Mistérios*, sendo que o outro mostra cenas da vida de Jesus e Maria<sup>1129</sup>. Como Jáuregui salientou, esta é uma prova de um sincretismo fácil entre cristianismo e a religião não cristã, presente na vida de muitos indivíduos<sup>1130</sup>. Na linha de artefactos encontrados em território egípcio, David Hernández de La Fuente salienta ainda outra tapeçaria, na qual temos representado Dioniso<sup>1131</sup>. Em conjunto com as outras duas, referidas anteriormente, que foram encontradas muito perto de Panópolis, o autor demonstra que a obra de Nono poderá ter influenciado profundamente a visão do cristianismo naquele espaço geográfico. Nesta última tapeçaria, Dioniso é representado com um nimbo, à semelhança de outras representações já aqui exploradas, contudo, o deus tem uma coroa muito peculiar sobre a cabeça, decorada com

---

<sup>1126</sup> Vide Carlo Provanzano *op. cit.* p. 6.

<sup>1127</sup> Vide Plut. *Cons. Uxor.* 611d

<sup>1128</sup> Vide Miguel Herrero Jáuregui, *Orphism and Christianity...* p. 61.

<sup>1129</sup> Vide Idem, *ibidem*. Vide **Ilustrações 64 e 65**. Pedimos desculpa pela falta de qualidade da **Ilustração 64**, contudo, não encontramos mais nenhuma versão da imagem. Não temos nenhuma representação da *Marienseide*, visto não termo encontrado nenhuma que fosse perceptível.

<sup>1130</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>1131</sup> Vide David Hernández de la Fuente *op. cit.* p. 484. Vide **Ilustração 66**.

cruzes, aparentemente. Esta peça é uma prova da resistência de Dioniso à profunda mudança religiosa dos primeiros séculos da nova era, salvaguardando-se, muito possivelmente, pelas suas semelhanças com Jesus. Nesta fase tardia da Antiguidade, quando o universo clássico já em muito se tinha distanciado da Atenas do século V a.C., ou mesmo da república romana, Dioniso encontrou um meio em que poderia sobreviver, agregando-se à religião dominante da época, da mesma forma que o cristianismo havia feito séculos antes. Evidências artísticas deste género, assim como as obras de Nono, são provas dessa resistência e adaptação do deus e de um paganismo às portas da morte.

Resta-nos ressaltar uma diferença, subtil, que Jáuregui salientou. O deus grego, segundo as lamelas douradas, parece assumir um papel de guia ou intercessor entre o iniciado e a vida eterna, sendo que é Perséfone que parece ter a autoridade de a atribuir. Na visão cristã, Jesus não só assume o mesmo papel de guia, como carrega também um papel de juiz, que Dioniso parece não carregar<sup>1132</sup>. Contudo, apesar das diferenças em termos da funcionalidade do deus, é certo que a crença dos iniciados báquicos e dos neófitos cristãos convergiam num derradeiro aspecto: ao seguirem as instruções do culto, conseguiriam vencer a morte.

Independentemente de todos os paralelos aqui enunciados, é certo que existiam diferenças profundas em termos éticos e organizacionais. Os cristãos souberam organizar-se em diferentes comunidades, procurando expandir publicamente o seu culto. Os cristãos estabeleceram hierarquias e criaram um sistema, uma organização encabeçada por um líder. Eles souberam acrescentar uma nova visão de religiosidade ao panorama do Mediterrâneo, com uma instituição que se tornaria maior do que qualquer outra, a Igreja, perdurando até aos dias de hoje.

---

<sup>1132</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 334.

## **4. Influências dionisiacas no mundo de Jesus**

#### 4.1 Dioniso na terra de Jesus: a presença do deus grego na Palestina

[...] in late antiquity the Dionysian cult had assumed a general, universal meaning, and Dionysian myths and rituals may have been part of the common Graeco-Roman cultural heritage which Jews shared.

Catherine Hezner, "Towards the Study of Jewish Popular Culture in Roman Palestine",  
Mauro Perani (ed.), *"The Words of a Wise Man's Mouth Are Gracious"*  
(*Qoh. 10,12*): *Festschrift*, Berlin, de Gruyter, p. 288.

Como podemos observar ao longo de vários capítulos, Dioniso era uma divindade amplamente dispersa pelo mundo helénico. Desde pelo menos o século XII a.C. que o deus era cultuado, na civilização minoica, sendo que, possivelmente, também seria conhecido em Atenas, por volta do ano 1000 a.C.<sup>1133</sup> Dioniso é já referido nos Poemas Homéricos, ainda que longe de ser uma figura determinante na narrativa épica. Desde, pelo menos, o século VI a.C. que o deus era conotado com a morte na Magna Grécia, sendo a inscrição do cemitério de Cumas, datada do século V a.C., uma fonte extraordinária no que diz respeito à estreita relação que o Dioniso tinha com o Além. Do mesmo período, temos registos epigráficos que demonstram iniciados do culto mistérico do deus em Ólbia, na costa do mar negro. Do século IV a.C., temos as campanhas de Alexandre, cuja família partilhava uma estreita afinidade com os rituais místéricos do deus. A aventura do jovem conquistador chegou até à Índia, sendo sensivelmente a partir deste momento que se difundiu o mito da campanha militar de Dioniso a esse território.

Principalmente para o século III a.C., encontramos em Mileto várias referências aos mistérios de Dioniso. Do mesmo período temos a inscrição proveniente de Magnésia, na qual se afirma que foram "importadas" ménades tebanas. É também a partir deste século que é possível observar a popularidade dos rituais dionisiacos, no Egipto, em especial junto da família real. Ptolemeu II Filadelfo (280-275 a.C.) promoveu um grande cortejo dionisiaco e, do final do século, por volta do ano 210 a.C., data o famoso decreto de Ptolemeu IV Filopator. Em simultâneo com este último caso, podemos observar a ascensão da importância do deus junto da família real de Pérgamo, sendo que as moedas cunhadas com simbologias místicas apontam para depois do ano 166 a.C.

---

<sup>1133</sup> Vide Walter Burkert, *Homo Necans...* p. 213.

Na mesma época, por volta do ano 167 a.C., Antíoco Epifânio, rei selêucida, procurou estabelecer o culto de Dioniso na Palestina. O papel do deus neste espaço geográfico é importante para o teor desta dissertação.

A presença de Dioniso na Palestina está bem atestada, assim como as analogias entre o deus grego e Javé. Já aqui observámos testemunhos de Plutarco e de Valério Máximo, que relacionam particularidades do culto hebraico com o culto de Dioniso. Macróbio, no século IV d.C., também estabelece a relação entre Dioniso e Javé. O termo que o autor latino usa para definir o deus dos Hebreus é «Iaô» (ΙΑΩ)<sup>1134</sup>. Como Marzillo observou, entre Ἰακχος e *Yahweh*/Iaô existe apenas um pequeno passo de distância<sup>1135</sup>. Já no século VI d.C., João, conhecido por «O Lídio», conta que os Gregos identificavam o deus dos Hebreus com o Dioniso Órfico, devido ao facto de os pilares do templo em Jerusalém serem decorados com vinhas<sup>1136</sup>.

Na obra de Aquiles Tácito, já aqui referida e datada do século II d.C., o autor aborda um festival dionisiaco na cidade de Sídón, que ocorreria sensivelmente no mesmo período em que era celebrado o *Sukkoth*, a festa dos tabernáculos, que Plutarco confunde com o culto dionisiaco<sup>1137</sup>. Na sinagoga da cidade de Corazim, no norte da Galileia, há um mosaico em que estão representadas figuras humanas num ambiente de vindima, num caso que Steven Fine descreve como uma cena remanescente do culto de Dioniso<sup>1138</sup>.

A cidade de Bete-Seã, no centro da Galileia, é um importante testemunho da importância de Dioniso para a região. A cidade, referida no livro dos *Juízes* como uma das poucas que resistiu à conquista dos Israelitas<sup>1139</sup>, foi conquistada por Pompeio em 63 a.C.<sup>1140</sup>, sendo nessa época renomeada de Citópolis (*Scythopolis*). No século VI d.C., relacionava-se este nome com Ifigénia, contando-se que ela teria fundado a cidade depois

---

<sup>1134</sup> Vide Mac. *Saturn.* 1.18.18-21.

<sup>1135</sup> Vide Patricia Marzillo, "Attempt of a New Etymology for the Orphic Divinity Phanes", *Studia graeco-arabica*, 2/2012, p. 395.

<sup>1136</sup> Vide Lyd. *De mens.* 4.53.

<sup>1137</sup> Vide Morton Smith "On Wine god in Palestine", Shaye Cohen (ed.), *Studies in the Cult of Yahweh: Volume one, Studies in Historical Method, Ancient Israel, Ancient Judaism*, Leiden, Brill, 1996. p. 227. Infelizmente não tivemos acesso ao artigo completo.

<sup>1138</sup> Vide Joseph M. Baumgarten, "Art in the synagogue: some Talmudic views", Steven Fine (ed.) *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue: Cultural interaction during the Greco-Roman period*, London, New York, Routledge, 1999, p. 64.

<sup>1139</sup> Vide Jz 1,27.

<sup>1140</sup> Vide C. Pappalardo, "Scythopolis", Angelo Di Berardino (ed.) *Encyclopedia of Ancient Christianity*, Illinois, InterVarsity Press, 2014, 3:524.

de ter fugido da Cítia<sup>1141</sup>. Contudo, cerca de um século depois, foi acrescentado o termo “Nisa”, ao nome da cidade, que passou a chamar-se Nisa-Citópolis<sup>1142</sup>. Plínio-o-Velho, na sua *Naturalis Historia*, relaciona esse nome com Dioniso<sup>1143</sup>. Segundo o autor do século I, o deus teria sepultado a sua ama, chamada Nisa, naquele espaço. Apesar da descrição de Plínio, Achim Lichtenberger ressalva que o nome da cidade deverá provir do período em que aquela região era dominada pela monarquia selêucida, sendo “Nisa” um nome feminino comum no seio dessa dinastia<sup>1144</sup>.

Contudo, apesar de originalmente o nome derivar de uma princesa selêucida, é certo que a tradição dionisíaca era a dominante no período romano, sendo representada em moedas desde o período de Séptimo Severo<sup>1145</sup>. A sua associação com a lenda fundacional da Nisa-Citópolis é amplamente explorada na numismática local, em que várias moedas apresentam imagens de Dioniso e Nisa<sup>1146</sup>.

Estas representações da divindade eram comuns em várias cidades da Palestina, como o quadro seguinte demonstra. Contudo, em Nisa-Citópolis fontes em maior quantidade e também conotadas com a tradição da fundação da cidade por Dioniso:

---

<sup>1141</sup> Vide Achim Lichtenberger, "City foundation legends in the Decapolis", *Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society*, 22, 2004 p. 24. Aproveitamos para mais uma vez agradecer ao Doutor Achim Lichtenberger, por amavelmente nos ter disponibilizado o seu artigo, que de outro modo não conseguiríamos ter acesso.

<sup>1142</sup> Vide Sean Freyne, *The Jesus Movement and Its Expansion: Meaning and Mission*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 2014, p. 38. Infelizmente não tivemos acesso à obra completa.

<sup>1143</sup> Vide Plin. *Nat.* 5.16.74.

<sup>1144</sup> Vide Achim Lichtenberger *op. cit.* p. 24.

<sup>1145</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 25.

<sup>1146</sup> Vide Idem, *ibidem* pp. 25-26. Vide **Ilustração 67**.

	Antonino Pio	Marco Aurélio	Lúcio Vero	Lucila	Cómodo	Septímio Severo	Júlia Domna	Caracala	Geta	Diadumeniano	Héliogábalos	Alexandre Severo	Gordiano III	Filipe Sênior	Otacília Severa	Herénia Etrúscila	Hostiliano	Volusiano
Élia Capitolina	X				X				X	X							X	
Cesareia														X	X	X		X
Canata					X													
Capitólia				X	X													
Dióspolis							X											
Esbo											X							
Nisa-Citópolis	X	X	X		X	X		X	X		X		X					
Ráfia					X	X		X			X	X						

**Tabela 5**<sup>1147</sup>

Um altar, descoberto por uma equipa da Universidade Hebraica de Jerusalém, em 1987, no interior das ruínas da antiga basílica romana que foi, provavelmente, destruída no terramoto do ano 363 d.C., carrega um pormenor interessante<sup>1148</sup>. Nessa pedra, é observável uma inscrição grega que perpetuou a seguinte informação:

With good luck! Seleucus (son) of Ariston (made this altar) as a thanksgiving offering to the Lord Dionysos the Founder. Year 205<sup>1149</sup>.

<sup>1147</sup> Informação retirada de Haim Gitler, “New aspects concerning the Dionysiac cult in Nysa-Scythopolis”, *Revue suisse de numismatique*, 70, 1991 p. 23.

<sup>1148</sup> Vide Leah Di Segni, “A Dated Inscription from Beth Shean and the Cult of Dionysos Ktistes in Roman Scythopolis”, *Scripta Classica Israelica*, 16, 1997, p. 139. Aproveitamos para mais uma vez agradecer à Doutora Di Segni, por amavelmente nos ter disponibilizado o seu artigo, ao qual, de outro modo, não conseguiríamos ter acesso.

<sup>1149</sup> Vide Idem, *ibidem*.



A datação aponta para o ano 141/2 d.C., no período de Antonino Pio<sup>1150</sup>. A inscrição demonstra que Dioniso desempenhava um papel importante no panteão local. O deus é definido com os termos κτίστης e κύριος, que designam o fundador da cidade e a divindade da cidade, respectivamente<sup>1151</sup>. Como Leah Di Segni argumenta, é provável que Dioniso não fosse associado à cidade desde a sua origem, visto que o emprego do termo Citópolis parece ser anterior à sua associação a Nisa<sup>1152</sup>. Contudo, a descrição de Plínio-o-Velho aparenta ser um mito etiológico, proveniente de uma tradição muito mais próxima do século I d.C., durante o qual o próprio Plínio-o-Velho viveu<sup>1153</sup>.

Várias outras cidades daquela região, como Ráfia e Damasco, identificavam o deus como seu fundador<sup>1154</sup>. No caso da primeira, Dioniso era identificado com o epíteto *Eríphios*, um termo associado a crianças<sup>1155</sup>, sendo que, segundo Raphael Patai, uma reminiscência do culto dionisiaco na cidade era observável numa tradição dos habitantes árabes de Ráfia, na qual uma criança era entregue ao mar, em sacrifício<sup>1156</sup>. No caso de Damasco, o mito fundacional da cidade relaciona Dioniso com Asco, um gigante que o deus grego teve que vencer<sup>1157</sup>.

Já para o século III da nossa era, podemos verificar que o culto dionisiaco na Palestina ainda era uma realidade. Em Séforis, uma das maiores e mais importantes cidades da Galileia, temos um painel, composto por quinze mosaicos, que revelam cenas do percurso de Dioniso, sendo que a cena principal envolve o deus e Héracles, numa disputa de bebida. Segundo Freyne, é possível que a intenção fosse demonstrar que o herói pertenceria a uma associação dionisiaca<sup>1158</sup>. David Hernández de la Fuente destaca os mosaicos em que Dioniso-criança é adorado. Trata-se da representação de três pastores que trazem presentes ao deus-menino, sendo estes os elementos mais importantes numa associação Dioniso-Jesus, naquela cidade<sup>1159</sup>. O facto de, em 2008, terem sido descobertas ruínas de um templo no seio da cidade, datado do século II da nossa era,

---

<sup>1150</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 140.

<sup>1151</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 143.

<sup>1152</sup> Vide Idem, *ibidem*, p. 144.

<sup>1153</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 144.

<sup>1154</sup> Vide David Hernández de la Fuente *op. cit.* p. 466.

<sup>1155</sup> Vide Raphael Patai, *The Children of Noah: Jewish Seafaring in Ancient Times*, New Jersey, Princeton University Press, 1998, p. 139. Infelizmente não tivemos acesso à obra completa.

<sup>1156</sup> Vide Idem, *ibidem* p.139.

<sup>1157</sup> Vide Achim Lichtenberger *op. cit.* p. 27.

<sup>1158</sup> Vide Sean Freyne *op. cit.* p. 41. Vide **Ilustração 68**.

<sup>1159</sup> Vide David Hernández de la Fuente, *op. cit.* p. 469. Vide **Ilustração 69**.

demonstra que os cultos não-judaicos e pré-cristãos estavam ainda bastante vivos num espaço judaico em que, segundo as fontes, Jesus teria frequentado com frequência mais de um século antes. Uma expedição arqueológica de 2005, realizada pela Universidade Hebraica de Jerusalém, revelou um dos mais curiosos objectos encontrados, até ao momento, em Sefóris:

Extremely important is a small box, most probably an incense burner, found in Area 77.1. It is carved in limestone and decorated on its sides with various images. Traces of red on the box indicate that the object was partly or even fully painted. Although we found only half of it, this find is unique and has no parallel in the region. A crucified figure is represented on the only complete side of the box; a satyr playing a musical instrument and a dancing maenad appear on one broken side while a bull or ram with a tree in the background is depicted on the other [ ]. The bull, or preferably ram, who seems to be caught in the thicket and hovering above ground, resembles the Christian rendering of the sacrifice of Isaac that conjures the image of a cross; similar depictions of the animal with the tree in the background were found, for example, on several mosaic pavements decorating churches in Jordan, giving visual expression to the Christian interpretation of the biblical story. Such a mixture of religious and secular themes adorning one object characterizes the prevailing iconographical tastes of Byzantine art.<sup>1160</sup>

O que podemos observar é que, em pleno século V d.C., ainda se sentiam influências não-judaicas em Séforis. Curiosamente, esta cidade é relacionada com Jesus por alguns historiadores. Tomando o passo de Marcos, no qual o evangelista afirma que o Nazareno era um *tekton*, carpinteiro ou construtor<sup>1161</sup>, Reza Aslan traça uma visão interessante sobre a necessidade do trabalho destes profissionais em Séforis, no período de Jesus. Segundo o autor, esta cidade, incomparavelmente mais rica e importante que Nazaré, tinha sido arrasada pelos Romanos, como resposta a uma rebelião judaica<sup>1162</sup>. Este acontecimento terá ocorrido ainda na infância de Jesus, sendo que Aslan determina que o Messias teria então cerca de dez anos<sup>1163</sup>. No período em que Séforis começou a ser reconstruída, o Nazareno encontrava-se já em idade de acompanhar o pai no trabalho, sendo que na época todos os artesãos das cidades em torno de Séforis seriam chamados

---

<sup>1160</sup> Vide 2005 Sepphoris Expedition Sponsored by DOAR Litigation Consulting, the Hertha Stanger Charitable Trust, and the Hebrew University of Jerusalem in Loving Memory of Noam Shudofsky, June 26–July 22: An Archaeological Report.

Vide **Ilustração 70**.

<sup>1161</sup> Vide Mc 6,3.

<sup>1162</sup> Vide Reza Aslan *op. cit.* p. 78.

<sup>1163</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 83.

para trabalhar na cidade. Esta visão de Aslan alia-se bem ao intuito desta dissertação, pois fundamenta uma hipótese segundo a qual Jesus teria frequentado, durante um grande espaço de tempo, uma cidade na Palestina onde o cunho helénico era claro, participando na construção de uma Séforis romana, que se encontrava sobre a gestão de Herodes Ântipas, um governador próximo da cultura greco-romana. Esta cidade teve um renovado papel a partir da renovação, tendo sido renomeada como Autocratórida, a «cidade imperial», em homenagem a Augusto<sup>1164</sup>.

A influência dionisíaca no território palestiano foi de tal ordem, que temos mesmo conhecimento de uma expressão rabínica que faz alusão a um mito associado ao deus:

“If a person found a ring on which was the image of the sun, the image of the moon, the image of a dragon (snake), he should bring it to the Dead Sea. And also a nursing female image and Sarapis.”<sup>1165</sup>

Segundo Friedheim, esta expressão remete para o mito de Nisa, a ama de Dioniso, sendo esta expressão uma reminiscência desse passo mitológico, sendo inclusivamente parte do mito fundacional da cidade de Nisa-Citópolis, como já tivemos oportunidade de observar<sup>1166</sup>.

Na linha de presenças dionisíacas em território galileu, temos ainda que abordar uma moeda, datada do século IV a.C., apelidada de «moeda Yehud»<sup>1167</sup>. Apesar de não se ter a certeza em relação à sua proveniência, existe uma grande discussão em torno desta peça, visto ser hoje assumido que se pode tratar da única representação de Javé, até à data<sup>1168</sup>. A moeda, que pesa cerca de 3,29 gr e mede 15 mm de diâmetro, apresenta, numa das faces, uma figura barbada com um capacete coríntio, e na outra uma figura barbada,

---

<sup>1164</sup> Vide Nuno Simões Rodrigues, *Judaei in Vrbe...* p. 371.

<sup>1165</sup> Vide Emmanuel Friedheim, “Who are the Deities Concealed Behind the Rabbinic Expression “A Nursing Female Image”?” *HTR*, 96/2, 2003, p. 239. “Se uma pessoa encontrar um anel no qual esteja a imagem do sol, a imagem da lua, a imagem de um dragão, ele deve trazê-lo ao Mar Morto. E também uma figura feminina prestadora de cuidados e Serápis.”

<sup>1166</sup> Vide Idem, *ibidem* pp. 243-250.

<sup>1167</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* p. 121.

<sup>1168</sup> Vide Michael Shenkar, “The Coin of the »God on the Winged Wheel«”, *BOREAS - Münstersche Beiträge zur Archäologie* 30/31, 2007/2008, pp. 13-14. Disponível online em: <http://www.associazionespis.net/docs/Shenkar,%20The%20Coin%20of%20the%20%27God%20on%20a%20Winged%20Wheel%27.pdf> Consultado em: 22/06/2015.

sentada num carro alado, orientado para a direita. A figura aparenta estar coberta por uma veste comprida, segurando um pássaro, provavelmente um falcão, na mão esquerda. No espaço frontal inferior desta figura temos uma máscara, grotesca e barbada. No topo da moeda aparecem três letras, YHD<sup>1169</sup>. Como Shenkar observa, a única certeza absoluta que podemos ter em relação a esta figura é o facto de se tratar de um ser divino<sup>1170</sup>, sendo que a pose e a presença do pássaro pode indicar tratar-se de Zeus, ou outros vários deuses orientais identificáveis com a figura principal do panteão helénico, podendo ser uma fonte reveladora de um sincretismo.

Vários investigadores identificaram a figura com Dioniso, Zeus ou Baal. Contudo, a versão mais popular desde o século XIX (sendo que a moeda é parte integrante do acervo do British Museum desde o século XVIII) é que se trata de Javé<sup>1171</sup>. Segundo Shenkar, esta é uma opção bastante viável, especificando, ao longo do seu artigo, vários autores que defendem a mesma teoria. É tentador pensarmos nesta possibilidade, ainda mais tendo em conta o peso que o aniconismo de Javé tinha na cultura judaica. Contudo, para o objectivo desta dissertação, este não é o aspecto mais importante presente neste artefacto. Na moeda em questão, temos a representação de uma máscara, que se encontra em oposição frontal ao ser divino. Esta figura aparenta ser uma reminiscência da tradição dionisíaca, podendo tratar-se de Sileno<sup>1172</sup>. De facto, se compararmos a representação numismática com, por exemplo, a máscara presente nos frescos da *Villa* dos Mistérios, existem óbvias semelhanças. Ambas são figuras grotescas, barbadas, com um nariz bem demarcado, colocadas em segundo plano, e em oposição, á figura central da peça. Caso esta hipótese fosse possível de comprovar definitivamente, teríamos uma presença báquica num artefacto raríssimo, no qual pode estar a única representação conhecida de Javé na Judeia.

---

<sup>1169</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 14. Vide **Ilustração 71**.

<sup>1170</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 18.

<sup>1171</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 14.

<sup>1172</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 21.

## 4.2 Dioniso «invade» a Bíblia

As conquistas de Alexandre constituíram um ponto de mudança geral no mundo daquela época. Com a conquista macedónica do oriente, dá-se um confronto cultural entre o mundo helénico e as civilizações orientais. Dentro das várias interligações criadas nesse momento, Dioniso emerge como uma divindade global. Sendo uma figura importante no território dominado por Alexandre, essa proeminência não desapareceu com o aparecimento dos novos reinos helenísticos. Portanto, foi de forma quase «natural» que os judeus, que viviam em territórios conquistados, foram confrontados com Dioniso, o que inicialmente promoveu situações conflituosas para o povo judaico, tal como podemos ler no *Segundo Livro dos Macabeus*<sup>1173</sup>.

O grego era cada vez mais a língua franca naquele espaço geográfico, sendo que as relações comerciais exigiam o contacto diário entre judeus e não-judeus<sup>1174</sup>. A tragédia grega, por exemplo, encontrava-se disseminada por todo o mundo helenístico, tanto em termos literários como em representações teatrais<sup>1175</sup>. Temos, inclusivamente, provas de que a literatura grega exerceu influência na Palestina<sup>1176</sup>. O *Primeiro Livro dos Macabeus*, apesar de ter sido escrito em hebraico, só nos chegou na versão grega<sup>1177</sup>. O *Segundo Livro dos Macabeus*, ao contrário do anterior, já terá sido escrito na língua helenista, tendo muito possivelmente sido redigido por um judeu alexandrino, raramente utilizando semitismos e o seu público-alvo seria, muito provavelmente, judeus helenizados<sup>1178</sup>. Outros exemplos bíblicos, os chamados romances judaicos, são obras nas quais a influência grega é mais notada. Por exemplo, a versão mais antiga do livro de *Tobite* é grego. Apesar de o texto procurar demonstrar uma figura judaica que se mantém fiel ao seu Deus, existem elementos, como a história de amor e a utilização de referências que pretendem ser históricas, que são claras reminiscências dos romances gregos<sup>1179</sup>. Os

---

<sup>1173</sup> Vide 2Mac 6,1-17.

<sup>1174</sup> Vide Nuno Simões Rodrigues, “Poética grega e Cultura Judaica”, *Poética(s): Diálogos com Aristóteles*, A. López Eire, Maria do Céu Fialho, Maria Luísa Porocarrero (coord.), Coimbra, Ariadne, 2007, p. 103.

<sup>1175</sup> Vide Courtney Jade Friesen, *Reading Dionysus...* p. 144.

<sup>1176</sup> Vide Idem, *Ibidem* p. 145.

<sup>1177</sup> Vide Nuno Simões Rodrigues, “Poética grega e Cultura Judaica”... p. 107.

<sup>1178</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 108.

<sup>1179</sup> Vide Idem, *ibidem* pp. 110-111.

ensaios historiográficos de Flávio Josefo são gregos, tanto na língua em que foram redigidos como nas formas gregas que empregou<sup>1180</sup>.

Em Jerusalém, Herodes construiu uma biblioteca semelhante à de Augusto em Roma, tornando os textos clássicos disponíveis num espaço geográfico central para o judaísmo<sup>1181</sup>. Curiosamente, o fragmento mais antigo da *Eneida* de Virgílio foi descoberto em Massada<sup>1182</sup>. Em Séforis, capital da Galileia, temos mesmo um teatro romano, construído em meados do século I d.C.<sup>1183</sup>

A análise que fazemos de seguida não compreende um esmiuçamento do *Evangelho de João*. Os pontos comparáveis deste texto com tradições dionisiacas foram já abordados, assim como certos aspectos que referiremos de seguida. Contudo, vamos agora tentar explorar este ponto de forma mais pormenorizada.

#### 4.2.1 Antigo Testamento: Sabedoria e *Macabeus*

No livro da *Sabedoria*, escrito no I século da nossa era, o autor descreve as práticas antigas dos Cananeus da seguinte forma:

Tinhas horror aos antigos habitantes da tua terra santa, porque praticavam obras detestáveis, ritos ímpios, e eram cruéis assassinos dos seus filhos.

Faziam festins de entranhas, carne humana e sangue, e iniciava-se nos mistérios orgíacos<sup>1184</sup>.

Como Courtney Jade Friesen observa, esta descrição hiperbolizante partilha mais semelhanças com as *Bacantes* de Eurípides do que propriamente com a religião dos Cananeus<sup>1185</sup>. O facto de a linguagem e especificidade filosófica do texto sugerir que o autor seria bem-educado na cultura helénica é um forte indício de que conheceria as mais afamadas obras literárias da Antiguidade grega<sup>1186</sup>.

---

<sup>1180</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 108.

<sup>1181</sup> Vide Idem, *Ibidem*.

<sup>1182</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>1183</sup> Vide, Idem, *ibidem* p. 147.

<sup>1184</sup> Vide Sb 12,3-5.

<sup>1185</sup> Vide Courtney Jade Friesen, *Reading Dionysus...* p. 147.

<sup>1186</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 148.

A referência ao massacre de crianças era já conhecida do livro do *Deuteronomio*<sup>1187</sup>. A noção de canibalismo nunca é sugerida<sup>1188</sup>, sendo, no entanto, uma característica relacionável com o culto báquico. No livro da *Sabedoria*, temos a utilização de vários termos tipicamente aplicados na descrição de rituais dionisiacos, tais como *thiasos*<sup>1189</sup>, *teletē*<sup>1190</sup> e *mystēs*<sup>1191</sup>. A utilização do termo *teletē* pode ser comparada com o uso do mesmo no *Terceiro Livro dos Macabeus*, uma obra contemporânea do livro da *Sabedoria*, na qual a palavra é usada para fazer referência aos mistérios de Dioniso<sup>1192</sup>. Tanto o termo *teletē* como *thiasos* são amplamente utilizados nas *Bacantes*<sup>1193</sup>.

Outros textos onde encontramos referências claras ao culto dionisiaco são os livros dos Macabeus. Estas obras são marcadas pela intenção do rei selêucida Antíoco Epifânio helenizar a região da Judeia. No primeiro livro, temos uma descrição geral da perseguição levada a cabo pelo monarca<sup>1194</sup>. No segundo, temos já referência a Dioniso, sendo que, uma vez por mês, os Judeus eram obrigados a celebrar os banquetes rituais do deus, tendo também que acompanhar o cortejo, coroados com hera<sup>1195</sup>. Mais tarde, Nicanor, governador selêucida da Judeia, ameaçou destruir o templo de Jerusalém, substituindo-o por um de Dioniso<sup>1196</sup>.

O *Terceiro Livro dos Macabeus* não integra o *corpus* canónico da Bíblia católica, devido ao facto de a sua não se inserir na narrativa dos restantes livros dos Macabeus. Certos autores, analisando os argumentos históricos e estilo de redacção do texto, datam-no de cerca do ano 100 d.C.<sup>1197</sup> Contudo, Friesen afirma que o livro deve ter sido escrito depois da instituição da *laographia*, um imposto por cabeça, no Egipto, por volta de 24/23 a.C.<sup>1198</sup> É provável que o autor do texto seja um judeu helenizado, possivelmente de

---

<sup>1187</sup> Vide Dt 18,10.

<sup>1188</sup> Vide Courtney Jade Friesen, *Reading Dionysus...* p. 153.

<sup>1189</sup> Vide Idem, *ibidem*; Sb 12,5.

<sup>1190</sup> Vide Idem, *ibidem*; Sb 12,4; 14,15; 14,23.

<sup>1191</sup> Vide Idem, *ibidem*; Sb 12,5.

<sup>1192</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 154; 3Mc 2,29-30.

<sup>1193</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 156, nota 66; O termo τελετή é utilizado por Eurípides cinco vezes (22; 74; 238; 260; 465) e θίασος dez vezes (56; 115; 136; 221; 532; 558; 584; 680; 978; 1180).

<sup>1194</sup> Vide 1Mac. 1,41-64.

<sup>1195</sup> Vide 2Mac. 6,7.

<sup>1196</sup> Vide 2Mac. 14,32.

<sup>1197</sup> Vide Mercedes López Salvá, “Dioniso y dionisismo en 3 Macabeos”. O texto a que nos referimos encontra-se publicado em Alberto Bernabé et all. (ed.) *Redefining Dionysos*, Berlin, de Gruyter, 2013, contudo, a impossibilidade física de consultar o livro obrigou-nos a utilizar o texto original, que a autora amavelmente nos disponibilizou. Aproveitamos mais uma vez para agradecer à Doutora Mercedes López Salvá.

<sup>1198</sup> Vide Courtney Jade Friesen, *Reading Dionysus...* p. 140.

Alexandria, visto demonstrar que conhece bem a língua grega e a sua literatura<sup>1199</sup>. Apesar de não ser nossa intenção explorar a obra, devemos ainda assim mencioná-la. O texto, largamente ficcional, trata o choque entre o culto dionisiaco e a religião judaica no tempo de Ptolemeu IV Filopator. Segundo o texto, o faraó ordenou o registo dos Judeus, obrigando-os a carregar a folha de hera como símbolo identificativo. Contudo, caso aceitassem ser iniciados nos rituais do deus, estariam isentos do imposto<sup>1200</sup>. Friesen afirma que o facto de Dioniso ser um elemento central do texto demonstra que o deus era encarado como uma ameaça para o povo judeu:

Although most scholars Grant little historical value to 3 Maccabees, it indicates in any case that for its author in the Roman period the devotion of imperial powers to Dionysus was viewed as a threat to the maintenance of Jewish religious identity. That Dionysus was a political danger to the Jews is further evidenced in Philo's *Legatio ad Gaium* where he finds the emperor's self-identifications as a "New Dionysus" particularly threatening to the Jews' political and social position [...]. In sum, in both Palestine and the Greek Diaspora, Dionysus was a prominent feature in the process of Hellenization and Jews at various times found him to be a threat to their own religious practice and identity.

Cousland e López Salvá mostram como a história segue o enredo das *Bacantes* de Eurípides. Na tragédia, Penteu é representado como theomachoi, assim como Filopator no *Terceiro Livro dos Macabeus*<sup>1201</sup>. Ambos os monarcas empreendem em acções que são consideradas ofensivas para com certas divindades, sendo castigados por isso. Tanto Cousland como López Salvá argumentam que o *Terceiro Livro dos Macabeus* é uma obra aretológica, com o objectivo de demonstrar a superioridade de Javé sobre Dioniso<sup>1202</sup>.

---

<sup>1199</sup> Vide Mercedes López Salvá *op. cit.*

<sup>1200</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 141; 3 Mac. 2,28-30.

<sup>1201</sup> Vide Robert Cousland, "Dionysus *Theomachos*?: Echoes of the *Bacchae* in 3 Maccabees". O texto a que nos referimos encontra-se publicado em: *Biblica* 82, 2001, pp. 539-48, contudo, a impossibilidade física de consultar esta edição obrigou-nos a utilizar o texto original, que o autor amavelmente nos disponibilizou. Aproveitamos mais uma vez para agradecer ao Doutor Robert Cousland.

<sup>1202</sup> Vide Mercedes López Salvá *op. cit.*



## 4.2.2 Dioniso nos textos de Lucas

### 4.2.2.1 *Actos*

Existe um consenso na comunidade científica quanto à influência que as *Bacantes* podem ter exercido nos *Actos dos Apóstolos*. São vários os autores que tratam esta temática, seguindo, na generalidade, o caminho para conclusões semelhantes. Assim sendo, optamos por apresentar inicialmente a visão de John Moles<sup>1203</sup>, ainda que complementando com opiniões de diferentes autores. O trabalho deste autor parece carregar uma certa consensualidade no seio do meio académico, sendo normalmente citado pelos investigadores que se debruçam sobre esta temática<sup>1204</sup>.

No seu texto, Moles identifica três linhas de contacto principais, que se dividem em vários pontos, entre a obra euripidiana e o texto de Lucas. Segundo o autor, o primeiro aspecto a ser evidenciado são os paralelos temáticos mais gerais entre as duas obras: o impacte disruptivo do “novo” deus; os procedimentos judiciais contra o “novo” deus e os seus seguidores; a sujeição do “novo” deus ou dos seus seguidores; o aprisionamento dos seguidores do “novo” deus; a fuga milagrosa dos mesmos; epifanias divinas; o aviso de que a perseguição do deus e dos seus seguidores é o mesmo que lutar contra um deus; o aviso directo do deus disfarçado ao perseguidor; o perseguidor a enfrentar o deus, apesar de ter sido avisado; o escárnio do “novo” deus e dos seus seguidores; conflito humano-divino; perseguidores ligados à realeza; o perseguidor real atribui divindade a si mesmo; destruição divina do ímpio perseguidor real; rejeição do “novo” deus pelos seus familiares, que Dioniso pune severamente; destruição do palácio/ destruição de Jerusalém e do templo; adesão das mulheres à nova religião; extrema confiança dionisíaca.<sup>1205</sup>

O segundo ponto de contacto está em três casos temáticos, pormenorizadamente semelhantes nas duas obras:

- (1) As três referências à conversão de Saulo na estrada de Damasco<sup>1206</sup>;

---

<sup>1203</sup> Aproveitamos para agradecer novamente a disponibilidade do Dr. John Moles, sem a qual não teríamos acesso a este artigo.

<sup>1204</sup> Para uma investigação mais profunda recomendamos a leitura de Courtney Jade Friesen, *Reading Dionysus....*

<sup>1205</sup> Vide John Moles *op. cit.* p. 66.

<sup>1206</sup> Vide Act 9,3-9; 22,6-11; 26,12-18.

- (2) A perseguição de Herodes Agripa aos cristãos, a sua tentativa de matar Pedro e a fuga deste da prisão<sup>1207</sup>;
- (3) A libertação milagrosa de Paulo e Silas da prisão e a conversão do carcereiro<sup>1208</sup>.

Estes passos são comparáveis ao texto das *Bacantes*, em específico nos versos 576-641, que trata a epifania de Dioniso e a sua fuga da prisão de Penteu.

A seguinte tabela procura ordenar os pontos de intersecção, observáveis por John Moles nestes passos<sup>1209</sup>:

(1)	Luz e relâmpagos (especificamente observável em Act 9,3 e 22,6); pessoas a caírem para o chão; voz divina invisível, voz divina a dirigir-se às pessoas pelo seu nome; pessoas a colocarem uma questão; deus a identificar-se; ordem divina para que as pessoas se ergam do chão; ver o deus; conversão ou reafirmação da conversão original (Saulo e o coro nas <i>Bacantes</i> ) ou a não conversão (Penteu).
(2)	Um rei perseguidor implacável; seguidores do deus que são aprisionados; ênfase na dureza do aprisionamento; ênfase na intervenção divina repentina; luz divina; ordem divina para que a pessoa se erga; confusão entre a visão e a realidade; abertura milagrosa do portão. Além destas descrições sequenciais, as duas narrativas ainda se tocam na morte do rei perseguidor.
(3)	Oração pelos seguidores do deus; epifania divina repentina; terramoto; colapso do edifício; libertação milagrosa das correntes dos prisioneiros e das portas; supressa e confusão do carcereiro (o funcionário nos <i>Actos</i> , Penteu nas <i>Bacantes</i> ); transição da escuridão para luz; o carcereiro desembainha a espada e corre para o interior; o carcereiro cai no chão; conversão ou reafirmação da conversão (o funcionário nos <i>Actos</i> , o coro nas <i>Bacantes</i> ) ou a não conversão (Penteu); a afirmação do fugitivo de que não tem necessidade de fugir; foco na resposta religiosa final da figura do carcereiro: sendo que ele não deixou, propriamente, escapar o seu prisioneiro, ele simplesmente aceita o aviso divino (o carcereiro nos <i>Actos</i> ) ou rejeita (Penteu)?

**Tabela 6**

<sup>1207</sup> Vide Act 12,1-10.

<sup>1208</sup> Vide Act 16,23-30.

<sup>1209</sup> Toda a informação seguinte foi retirada de John Moles *op. cit.* pp. 66-67.

O terceiro ponto de contacto está nos paralelos verbais entre as duas obras, que John Moles identifica e que reproduzimos, na íntegra, na seguinte tabela. Optamos por recorrer às traduções em língua inglesa, visto serem estas as versões que Moles utilizou, e que nós citamos literalmente <sup>1210</sup>:

<i>Acts</i>	<i>Bacchae</i>
5.39 ‘lest you be found <i>godfighters</i> [θεομάχοι]’. [The Sanhedrin has arrested Peter and other Apostles. The Pharisee Gamaliel argues for their release, on the ground that time will tell whether their movement comes from man or God. If the former, its falsity will soon be expose; if the latter, ‘you will not be able to undo them, lest you be found godfighters’, i. e. you will then be punished for impiousness.]	45 ‘who <i>fights against god</i> in the matters regarding me’. [Dionysus in criticism of Pentheus, who rejects Dionysus’ cult]; cf. also 325 ‘and I won’t <i>fight against god</i> persuaded by your words’ [Teiresias to Pentheus]; 540-3 ‘Pentheus...who <i>fights against the gods</i> ’ [chorus]; 635-6 ‘for, being a man, he dared to come to a <i>fight against a god</i> ’ [Dionysus to Pentheus]; 788 ‘suffering badly at your hands, nevertheless I say that you must not <i>raise up arms against a god</i> ’ [disguised Dionysus warning Pentheus]; 1255-6 ‘but that man is able only to <i>fight against god</i> ’ [Agave on Pentheus].
9.1 ‘Saul, still <i>breathing</i> threats and murder against the disciples of the Lord’	620 ‘[Pentheus] <i>breathing</i> out his passion’
12.7 ‘and the chains fell off their hands’, 12.10 ‘[the iron gate the one that bore toward the city] opened for them all by itself, of Peter and his companions’ miraculous escape from prison  Cf. 5.19 ‘an angel of the Lord opened the prison doors’ (of the second imprisonment of	447-8 ‘ <i>all by themselves</i> the chains were undone from their feet, and the bolts loosed the doors without mortal hand’, of the miraculous escape of the imprisoned Bacchants.

<sup>1210</sup> Vide Idem, *ibidem* pp. 69-71.; Courtney Jade Friesen, *Reading Dionysus....* chega basicamente às mesmas conclusões quanto a semelhanças entre as duas obras.

Peter and the Apostles) and 16.26 ‘and immediately all the doors were opened and the bonds of all were undone’ (of the miraculous freeing of Paul and Silas and the other prisoners at Philippi)	
17.18-21...-32 [Paul in Athens] ‘others said, “he seems to be an announcer of <i>strange</i> [ξένων] <i>deities</i> .” (For he was reporting the good news about Jesus and the Rising.) And they took hold of him and led him to the Areopagos, saying: “May we know what this <i>new</i> teaching is which is spoken by you? For you are introducing to our ears certain <i>strange</i> [ξενίζοντα] things. So we want to know that these thing mean”. For all the Athenians and the <i>strangers</i> [ξένοι] that were staying there spent their time on nothing other than saying or hearing some rather new thing... But when they heard the rising of corpses, some <i>mocked</i> ...’	216 ‘I hear of the <i>new</i> evils in this city’; 219-20 ‘ <i>the new deity Dionysus</i> ’; 247 ‘whoever the <i>stranger</i> is’ [of the disguised Dionysus]; 256 ‘ <i>introducing this new god</i> to men’ [all spoken by Pentheus]; 272 ‘ <i>this “new” god</i> , whom you <i>mock</i> ’; cf. 467; epithet ‘ <i>stranger</i> ’ repeatedly applied to disguised Dionysus. Cf. also Xenophon, <i>Memorabilia</i> 1.1.1 ‘Socrates acts unjustly, not believing in the gods that the city believes in but <i>introducing</i> other and new deities’; similarly Plato, <i>Apology</i> 24b-c.
17.27-9 [Paul to the Athenians] “to seek the Lord ... who is indeed not far from each one of us. For in him we live and move and are, as actually some of your poets have said: for we are his offspring.”	506 [Dionysus disguised as the stranger to Pentheus] ‘you do not know <i>what you are living, nor what you are doing, nor who you are</i> .’
17.34 ‘certain men joined him and believed, among whom was <i>Dionysios</i> the Areopagite and a woman by name <i>Heifer</i> [Damaris] and others with them’ (of Paul’s converts in Athens)	2 ‘Dionysos’ (name constantly recurs), 100 (Dionysos as bull), many other ‘bullish’ allusions
26.14 ‘it is hard for you to kick against the pricks’ [Jesus to Saul in the third telling of Paul’s conversion]	794-5 ‘I would sacrifice to him rather than become angry and kick against the pricks, a

	mortal against a god' [Dionysus in disguise advising Pentheus]
--	--

**Tabela 7**

O paralelo mais notório ao nível do léxico verbal verifica-se entre o passo da estrada de Damasco (Act 26,14) e os versos 794-95 das *Bacantes*. No passo bíblico, quando Jesus confronta Saulo, questiona-o da seguinte forma: σκληρόν σοι πρὸς κένιρα λακτίζειν, que é traduzido em português, de modo simples: “De nada te vale essa teimosia”. Nas *Bacantes*, Eurípides escreve a seguinte frase: θύοιμι ἄν αὐτῷ μᾶλλον ἢ θυμούμενος πρὸς κένιρα λακτίζοιμι θνητός ὢν θεῷ, que Maria Helena da Rocha Pereira traduz por “...Se fosse eu, antes lhe fazia sacrifícios, em vez de recalcitrar, furioso, contra o aguilhão, eu, um mortal, contra um deus!”.

Apesar de a expressão ser mais antiga do que as *Bacantes*, sendo na realidade um provérbio bastante utilizado, estudos recentes parecem concordar que se trata de uma apropriação do texto da obra de Eurípides<sup>1211</sup>.

Como John Moles repara, neste capítulo Paulo utiliza a expressão “Nós até somos da família de Deus”<sup>1212</sup>, sendo esta frase reconhecida de um poema de Arato, poeta grego do século III a.C. A sua noção de «um deus e sua família» corresponderia a Zeus e aos membros do panteão olímpico. Assim sendo, o emprego do termo *génos*, utilizado para expressar a noção de «prole», é comparável ao termo *diogénēs*, que significa «nascido de Zeus»<sup>1213</sup>. Aqui a analogia torna-se simples: Jesus, filho de uma mortal e de Deus; Dioniso, filho de uma mortal e de Zeus<sup>1214</sup>. No final deste capítulo, Lucas chega mesmo a empregar o nome “Dioniso”:

[...] Quando ouviram Paulo falar na ressurreição, houve uns que troçaram dele, e outros disseram: “Havemos de ouvir-te falar disso, noutra altura.” Então Paulo foi-se embora. Alguns deles

<sup>1211</sup> Miguel Herrero de Jáuregui identifica este passo como uma prova que inequivocamente demonstra a influência das *Bacantes* no livro dos Actos (*Orphism and Christianity in Late Antiquity...* p. 117, nota 66); Friesen destaca esta passagem como o caso de interligação textual mais literal (*Reading Dionysus...* p. 225); Moles destaca que, apesar de se tratar de um provérbio, não é, de todo, coloquial mas sim utilizado principalmente em contexto da tragédia, sendo utilizado apenas uma vez nas *Bacantes* e uma vez no livro dos Actos, numa situação semelhante (“Jesus and Dionysus”... p. 74)

<sup>1212</sup> Vide Act 17,28.

<sup>1213</sup> Vide John Moles, *op. cit.* p. 87.

<sup>1214</sup> Vide Idem, *ibidem*.

juntaram-se a Paulo e tornaram-se crentes. Entre estes estavam Dionísio, que era um dos membros do Areópago, uma mulher chamada Dâmaris, e alguns mais.<sup>1215</sup>

Mais uma vez a analogia torna-se automática: Dioniso, filho errado do deus errado; Jesus, filho correto do deus correcto<sup>1216</sup>.

Tendo noção das semelhanças que estava a criar, o autor dos *Actos* não quis, contudo, traçar o paralelo mais simples entre Dioniso e Jesus: a ligação com o vinho. Apesar de no Evangelho, Lucas se referir ao pão e ao vinho<sup>1217</sup>, quando aborda refeição ritual, tal já não se sucede no livro dos *Actos*, em que o autor opta por se referir apenas à partilha do pão, omitindo a utilização do vinho<sup>1218</sup>.

Courtney Jade Friesen leva esta investigação mais longe, explorando os passos iniciais do livro dos *Actos*. Segundo a autora, o relato de como os apóstolos foram contestados quando começaram a pregar, sendo inclusivamente acusados de estar embriagados<sup>1219</sup>, consiste numa alusão óbvia a Dioniso. Ressalvando o facto de este elemento ser ignorado pela generalidade da investigação realizada neste campo, Friesen lê este passo como uma sátira às práticas báquicas<sup>1220</sup>, especificamente à ligação tradicional que se estabelecia entre a embriaguez e as capacidades proféticas<sup>1221</sup>.

Nas *Bacantes*, Tirésias refere-se a Dioniso como também sendo um profeta, visto o frenesim báquico estar intimamente relacionado com as artes proféticas<sup>1222</sup>. O próprio deus é reconhecido como uma divindade com poderes oraculares, apesar de não ser uma característica muito difundida de Dioniso<sup>1223</sup>. Assim sendo, a possível imagem dionisiaca que Lucas teve intenção de passar é a de um deus que funciona como, nas palavras de Friesen, um antitipo da religião cristã<sup>1224</sup>. Perante uma acusação que seria relacionável com o culto de Dioniso, Pedro faz questão de argumentar contra esta possibilidade:

---

<sup>1215</sup> Vide Act 17,32-34.

<sup>1216</sup> Vide John Moles *op. cit.* p. 87.

<sup>1217</sup> Vide Lc 22,14-20.

<sup>1218</sup> Vide Courtney Jade Friesen, *Reading Dionysus...* p. 230 nota 76; Act 2,42-47; 20,7-12.

<sup>1219</sup> Vide Act 2,13.

<sup>1220</sup> Vide Courtney Jade Friesen, *Reading Dionysus...* p. 240.

<sup>1221</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 241.

<sup>1222</sup> Vide Idem, *ibidem*; E. Ba. 298-301.

<sup>1223</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 244; Walter Otto *op. cit.* p.144-45.

<sup>1224</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 245.

“Amigos! Vocês que são judeus, e vocês todos os que moram em Jerusalém, prestem atenção e escutem bem o que eu vou dizer- Estes homens não estão bêbados, como vocês pensam, pois são ainda nove horas da manhã”<sup>1225</sup>

Esta ligação entre o estado de embriaguez com um período vespertino do dia era já relacionado com Dioniso, como podemos observar pelas palavras de Cícero:

quam multos dies in ea villa turpissime es perbacchatus! Ab hora tertia bibebatur, ludebatur, vomebatur.<sup>1226</sup>

O passo em análise (Act 2,14-15) termina com a celebração da eucaristia, em que apenas é referida a partilha do pão, sendo que Lucas ignora a utilização do vinho na cerimónia<sup>1227</sup>. Num último momento, o autor procura afastar a analogia mais simples entre o culto de Dioniso e o de Jesus<sup>1228</sup>.

Como podemos aqui observar, existem de facto semelhanças entre o livro dos *Actos* e as *Bacantes* de Eurípides, tanto tematicamente como em termos linguísticos. Estas similitudes eram já claras para indivíduos da época. No século III d.C., Orígenes, na sua defesa da obra de Celso, mencionava que o autor pagão tinha tentado demonstrar que existiam semelhanças entre Jesus e descrições das *Bacantes*, abordando especificamente o passo em que Paulo está encarcerado com Silas<sup>1229</sup>.

O livro dos *Actos* é hoje reconhecido como uma fonte demonstradora do contacto entre os seguidores e as filosofias em torno de Jesus e de Dioniso, nos primórdios do cristianismo. O texto mostra o cristianismo como um culto que chega à Grécia, a partir do oriente, com casos de perseguição, aprisionamento e consequente libertação milagrosa<sup>1230</sup>. Esta obra cristã, que como noutros exemplos aqui explorados, é organizada de modo a identificar o leitor com Dioniso, procura também demonstrar o cristianismo e Jesus como uma religião e divindade superiores. Ao utilizar elementos que se adaptam a

---

<sup>1225</sup> Vide Act 2,14-15.

<sup>1226</sup> Vide Courtney Jade Friesen, *Reading Dionysus...* p. 240, nota 93. A autora traduz este excerto de Cícero (*Phil.* 2.31.104) da seguinte forma: “how many days have you most shamefully engaged in Bacchic revelry in that villa! From the third hour there was drinking, dancing, and vomiting”. “durante quantos dias é que tu repulsivamente participaste em folias báquicas, naquela *villa*? Desde a terceira hora houve bebida, danças e vômitos.

<sup>1227</sup> Vide Act 2,42-47.

<sup>1228</sup> Vide Courtney Jade Friesen, *Reading Dionysus...* p. 245 ss. A autora estabelece uma linha de pensamento em que relaciona as palavras de Lucas com as de Paulo nas epístolas aos Coríntios.

<sup>1229</sup> Vide Orig. *Cels.* 2.34.

<sup>1230</sup> Vide Courtney Jade Friesen, *Reading Dionysus...* p. 340.

uma divindade poderosa, como a resistência à perseguição por parte dos homens e o poder de libertação de amarras físicas, e não utilizando aspectos considerados selvagens, como a morte de Penteu, o autor do livro dos *Actos* sustenta Jesus como uma divindade da civilização, que contrapõe a racionalidade à loucura ou desmedida.

Devemos apenas fazer um último apontamento sobre a influência das *Bacantes* no mundo cristão. Apesar de termos referido, logo na introdução, que não iríamos desenvolver especificamente o conhecimento que os apologistas cristãos teriam das matérias dionisiacas, temos, pelo menos, que referir o centão *Christus Patiens*, que a tradição atribui a Gregório de Nanzianzo<sup>1231</sup>. O texto trata a temática da Paixão de Cristo como uma tragédia, sendo composto quase completamente por versos das *Bacantes*. Como Miguel Herrero Jáuregui salienta, tal não significa que o texto é uma evidência de um sincretismo Dioniso-Jesus, sendo que, possivelmente, para o autor, a morte e ressurreição de Jesus eram bem representadas pela intensidade da descrição euripidiana da experiência dionisíaca<sup>1232</sup>. Tal como no livro dos *Actos*, não existe nenhuma referência a Dioniso. Contudo, a relação entre as duas divindades, num texto atribuído a um apologista cristão, é inegável.

#### **4.2.2.2 Evangelho de Lucas**

A análise do *Evangelho de Lucas*, inserida neste contexto de busca de paralelos com temáticas dionisiacas, não beneficiou, até ao momento, da mesma medida de interesse que o texto dos *Actos*. Contudo, pensamos que é proveitoso ressaltar o trabalho de Katherine Veach Dyer, visto na nossa opinião, ser bem-sucedida em demonstrar esta possível ligação.

A autora procurou ligar diferentes passos do percurso lucano de Jesus, estabelecendo a existência de uma espécie de itinerário baseado nos mitos dionisíacos. Ela destaca o passo 8,1-3 do Evangelho como o início do percurso de Jesus, que culminaria em Jerusalém:

---

<sup>1231</sup> Vide Miguel Herrero Jáuregui, *Orphism and Christianity...* p. 117.

<sup>1232</sup> Vide Idem, *ibidem*.



Depois disto, Jesus ia de terra em terra anunciando a Boa Nova do Reino de Deus. Os doze apóstolos andavam com ele, bem como algumas mulheres que ele tinha curado de espíritos maus e de doenças. Entre elas, Maria Madalena, de quem tinha expulsado sete espíritos maus, Joana, mulher de Cuza, oficial da corte de Herodes, Susana e muitas outras, que com os seus bens ajudavam Jesus e os discípulos.

A preocupação de Lucas em citar inclusive os nomes das mulheres que acompanhavam Jesus, além de acrescentar o contributo financeiro delas, não se encontra em nenhum outro Evangelho. Segundo Katherine Veach Dyer, este apontamento deve-se ao facto de Lucas tentar dar a estas mulheres uma forma de ménades cristãs<sup>1233</sup>. Efectivamente, a referência específica a três mulheres levanta traços comparativos com a tradição dionisiaca, visto que o agrupamento de ménades em três era um *topos* na tradição báquica<sup>1234</sup>.

Um desses casos é a famosa inscrição proveniente da Magnésia, que ordenava a “importação” de três ménades tebanas, ou o mito que Ovídio narra das três filhas de Mínia<sup>1235</sup>. Esta comparação ganha ainda mais plausibilidade se observarmos que a mulher que Eurípides efectivamente nomeia, Agave, acaba por ser castigada devido às acções do seu filho, ao contrário das mulheres no texto de Lucas, cuja individualização é já um sinal de afirmação da sua importância. Ou seja, podemos aqui ler uma tentativa de demonstrar Jesus como superior a Dioniso<sup>1236</sup>.

Outro factor passível de ser comparado é a descrição que Lucas faz da possessão demoníaca. O autor refere que um homem possuído por muitos demónios era levado a fugir da cidade, tinha uma força sobre-humana e andava nu<sup>1237</sup>. Ora, aqui temos vários aspectos que são descritos por Eurípides em relação às mulheres possuídas por Dioniso: elas fugiam para as montanhas, abandonado a cidade e a civilização<sup>1238</sup> e são extremamente fortes<sup>1239</sup>. Efectivamente, Eurípides não refere que as ménades andavam despidas. Antes pelo contrário. Contudo, o elemento sensual associado às orgias báquicas facilmente geraria essa imagem na mente dos espectadores. Outra descrição lucana de

---

<sup>1233</sup> Vide Katherine Veach Dyer *op. cit.* p. 29. A autora faz ainda uma interessante análise dos nomes utilizados em Lucas, procurando a inspiração para os mesmos nos textos do AT.

<sup>1234</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 29; Albert Henrichs, “Greek Maenadism...” p. 138, nota 50.

<sup>1235</sup> Vide Ov. *Met.* 4.1.1-3.

<sup>1236</sup> Vide Katherine Veach Dyer *op. cit.* p. 38.

<sup>1237</sup> Vide Lc 8,26-39.

<sup>1238</sup> Vide E. *Ba.* 33-38; Katherine Veach Dyer *op. cit.* p. 40.

<sup>1239</sup> Vide E. *Ba.* 737-747; Katherine Veach Dyer *op. cit.* p. 40.

uma possessão, neste caso de uma criança, acrescenta ainda o tremer intenso do corpo e o espumar da boca<sup>1240</sup>. Esta enumeração de características, de algo que se assemelha a um ataque epilético, é também observada nas *Bacantes*, quando Eurípides refere que Agave espuma da boca, quando vê o seu filho, devido a estar possuída por Dioniso<sup>1241</sup>. Este acontecimento é conhecido por *enthousiasmos*

Apesar de estes passos bíblicos serem também encontrados nos restantes Evangelhos sinópticos, existem diferenças na ordenação do relato no texto de Lucas, de modo a ser mais semelhante às *Bacantes*<sup>1242</sup>. A tentativa de associar a *mania* dionisiaca à possessão demoníaca assume-se como uma acção lógica, se seguirmos a linha já aqui explorada da intencionalidade de tratar o cristianismo como uma religião superior, denegando o culto rival. Neste caso, Dioniso é associado a um demónio maligno.

Outro passo que surge unicamente no *Evangelho de Lucas* é o encontro com Zaqueu<sup>1243</sup>. Katherine Veach Dyer começa por analisar o passo anterior, quando Jesus chega a Jericó e encontra um cego à entrada da cidade<sup>1244</sup>. É esta personagem o primeiro a reconhecer Jesus, muito à semelhança do que acontece no início das *Bacantes*. Na tragédia, Tirésias, o profeta cego, reconhece o deus ainda antes de ele entrar na cidade<sup>1245</sup>. O encontro descrito por Lucas é observável nos restantes Evangelhos sinópticos<sup>1246</sup>. Contudo, só no texto lucano Jesus encontra o cego no exterior da cidade, ao contrário dos restantes, que descrevem o encontro quando o Nazareno está já a abandonar a cidade<sup>1247</sup>. Esta é efectivamente uma escolha do evangelista, que também opta por olvidar o nome do cego, que em Marcos é nomeado de Bartimeu<sup>1248</sup>. Segundo Katherine Veach Dyer, esta escolha de Lucas pode ter sido tomada com a intenção de promover uma analogia mais simples entre o cego, anónimo, e Tirésias<sup>1249</sup>.

A estrutura entre estes passos e as *Bacantes* é bastante semelhante. A figura divina chega à cidade, contudo, antes de passar os portões, é interceptada por uma personagem cega, que reconhece a divindade. Já dentro da cidade, a figura divina encontra-se com um

---

<sup>1240</sup> Vide Lc 9,37-43.

<sup>1241</sup> Vide E. Ba. 1122-1124.

<sup>1242</sup> Vide Katherine Veach Dyer *op. cit.* p. 43

<sup>1243</sup> Vide Lc 19,1-10.

<sup>1244</sup> Vide Lc 18,35-43.

<sup>1245</sup> Vide E. Ba. 170-209; Katherine Veach Dyer *op. cit.* p. 47.

<sup>1246</sup> Vide Mt 20,29-34; Mc 10,46-52.

<sup>1247</sup> Vide Katherine Veach Dyer *op. cit.* p. 48.

<sup>1248</sup> Vide Mc 10,46.

<sup>1249</sup> Vide Katherine Veach Dyer *op. cit.* p. 48.

cabecilha local (Zaqueu seria chefe dos cobradores de impostos<sup>1250</sup>), sendo este encontro um momento de importância na vida do líder local, pois o seu futuro seria determinado pela sua acção pessoal, a partir desse momento<sup>1251</sup>. Neste caso Zaqueu aceita Jesus em sua casa, alcançando a salvação, ao contrário de Penteu que recusa Dioniso e morre de forma violenta. Efectivamente, ambos são forçados a trepar a uma árvore, com o intuito de se inteirarem da situação. Penteu cai do seu poiso, por intervenção das ménades, ao contrário de Zaqueu, que desce obedientemente, depois de uma ordem de Jesus. Mais uma vez estamos perante uma noção de superioridade de Cristo para com o deus dito pagão, numa analogia directa passível de ser aplicada, em grande medida, ao texto de Lucas.

A influência que a cultura clássica pode ter exercido nos evangelistas é hoje uma ideia bastante ponderada. Tomando o *Evangelho de Marcos* como objecto de estudo, Stephen H. Smith concluiu que o texto se organizava de modo muito semelhante à tragédia clássica<sup>1252</sup>, tendo sido escrito, possivelmente, com o propósito da sua leitura por um *lector* para um grupo de cristãos, que se reunia numa casa privada<sup>1253</sup>.

Sendo possível que os autores dos *Evangelhos* fossem conhecedores da cultura clássica, da sua religião e mitologia, então as semelhanças Dioniso-Jesus poderiam ser também claras para eles. Assim sendo, a hipótese aqui explorada quanto ao *Evangelho de Lucas* não só é plausível, como o facto de o autor deste texto poder ser também o escritor do livro dos *Actos*, cuja influência do universo dionisíaco foi já aqui amplamente explorada, atribui uma maior verossimilhança à possibilidade aqui levantada.

Analisando os Evangelhos e o livro dos *Actos*, em conjunto, Tueller traça uma sequência de acontecimentos que decorrem nas *Bacantes*, contrapondo-os com os relatos da vida de Jesus:

---

<sup>1250</sup> Vide Lc 19,2.

<sup>1251</sup> Vide Katherine Veach Dyer *op. cit.* p.48.

<sup>1252</sup> Vide Stephen H. Smith, "A Divine Tragedy: Some Observations on the Dramatic Structure of Mark's Gospel". *Novum Testamentum*, 37/3, 1995, pp. 209-227.

<sup>1253</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 229.

Evangelhos e <i>Actos</i>	<i>Bacantes</i>
Nascimento de Jesus.	Dioniso conta a história do seu nascimento.
Ele é filho da divindade suprema, sendo que o pai desempenha um papel importante no seu nascimento.	Ele é filho da divindade suprema, sendo que o pai desempenha um papel importante no seu nascimento.
Ele é descendente de uma casa real.	Ele é descendente de uma casa real.
Ele demonstra ser excepcional, ainda durante a infância.	[noutras fontes Dioniso também demonstra ser uma criança prodigiosa, contudo tal não é tratado nas <i>Bacantes</i> .]
Ele toma uma forma mortal para cumprir os seus intentos.	Ele toma uma forma mortal para cumprir os seus intentos.
Ele Viajou pelo Egipto.	Ele viajou pelo oriente.
Ele retorna à terra em que nasceu sem ser reconhecido.	Ele retorna à terra em que nasceu sem ser reconhecido.
Ele é reconhecido por João Baptista, Simão e a profetisa Ana, que rapidamente deixam de integrar a narrativa.	Ele é reconhecido apenas por Tirésias, que surge apenas no início da obra.
Ele realiza milagres	Ele realiza milagres.
Ele é perseguido pelos líderes judeus.	Ele é perseguido por Penteu.
Tendo noção do seu destino, ele deixa-se ser capturado.	Ele deixa-se ser capturado.
Ele morre, ressuscita e acende aos céus, sendo depois reconhecido como divindade.	[noutras fontes ele é morto e ressuscita]

**Tabela 8**<sup>1254</sup>

Como o autor conclui, estas evidências não provam que os Evangelhos foram baseados nas *Bacantes*. Mas demonstram que ambos os textos seguem uma narrativa

<sup>1254</sup> Vide Michael Tueller, *Literary Representations of the New God: Jesus and Dionysus*. Thesis submitted to the Departement of Classics in partial fulfillment of the requirements for the degree with Honors of Bachelor of the Arts in the subject of Classics - Greek, directed by Albert Henrichs. Harvard University, Cambridge, Massachusetts, March 1992, fig.1. Aproveitamos para mais uma vez agradecer ao Doutor Michael Tueller por nos ter possibilitado acesso ao seu trabalho.

semelhante<sup>1255</sup>. Só no *Evangelho de João* é que notamos uma evidente sombra dionisíaca, como já tivemos oportunidade de explorar no ponto 2.3.2, que o autor do texto sentiu como ameaçadora, ao ponto de ter a necessidade de a rechaçar, mostrando Jesus como uma divindade superior a Dioniso.

#### **4.2.3 Advertências de Paulo: O conhecimento que o apóstolo de Tarso tinha do paralelo Dioniso-Jesus**

As *Bacantes* e o culto dionisíaco podem também ter tido influência na *Primeira Carta aos Coríntios*. Apesar de esta ser uma questão menos explorada, comparada com a influência que a obra euripidiana claramente exerceu sobre o autor dos *Actos*, não deixa de ser uma opção a que diferentes investigadores reconheceram plausibilidade.

Localizando-nos primeiro no espaço e tempo, a carta de Paulo, datada por volta do ano 53 d.C.<sup>1256</sup>, é dirigida à comunidade cristã de Corinto. Esta cidade era um ponto de confluência de diversos cultos greco-romanos, sendo que no istmo existia um templo dedicado a Dioniso, num espaço conhecido como o Vale Sagrado<sup>1257</sup>.

Ao longo do texto, Paulo faz referências que podem aludir a linguagem que seria utilizada nos cultos mistéricos<sup>1258</sup>. A expressão mais significativa para esta análise é a seguinte:

Agora, vemos as coisas como num espelho e de maneira confusa. Depois, vemo-las frente a frente.<sup>1259</sup>

Richard Seaford, analisando este passo, faz a ligação entre a utilização do espelho com a conotação que este objecto tinha com os rituais dionisíacos<sup>1260</sup>. Curiosamente, o termo *mystērion* é utilizado oito vezes nas epístolas paulinas, sendo por seis vezes

---

<sup>1255</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 54.

<sup>1256</sup> Vide Courtney Jade Friesen, *Reading Dionysus...* p. 208.

<sup>1257</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>1258</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>1259</sup> Vide 1Cor 13,12.

<sup>1260</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* p. 123. Vide Richard Seaford, “1 CORINTHIANS XIII.12”, *The Journal of Theological Studies*, 35/1, 1984, pp. 117-120.

utilizado na *Primeira Carta aos Coríntios*<sup>1261</sup>. Como Friesen observou, a utilização cristã de termos passíveis de serem conotados com os cultos mistéricos é uma questão que motivou uma intensa discussão no seio do meio científico desde o início do século XX. Tal como aquela autora, o nosso objectivo é sobretudo detectar semelhanças que pudessem desempenhar um papel na aproximação dos dois cultos, e não explorar esta discussão a fundo.

Gebhardt<sup>1262</sup> faz uma interessante analogia entre uma das restrições de Paulo e um passo das *Bacantes*. Na *Primeira Carta aos Coríntios*, o apóstolo de Tarso critica as mulheres que rezam de cabeça descoberta, afirmando que a mulher devia cortar o cabelo ou tê-lo sempre tapado, pois de outro modo ofende a dignidade do marido<sup>1263</sup>. O mesmo acrescenta ainda que o cabelo comprido dá beleza à mulher, sendo que no caso dos homens é causa de vergonha. Isto contrasta directamente com as *Bacantes*, pois na obra de Eurípides, Penteu corta o cabelo de Dioniso, ainda disfarçado, pois o cabelo comprido era um objecto de culto para o deus<sup>1264</sup>. Obviamente que a negatividade presente nestas comparações está ao serviço dos objectivos dos autores cristãos, que tinham a obrigação de tentar reafirmar Jesus como uma divindade superior. Contudo, a existência dessa necessidade demonstra a confluência cultico-ritual entre Dioniso e Jesus, que ao longo da nossa dissertação tentamos evidenciar.

---

<sup>1261</sup> Vide Courtney Jade Friesen, *Reading Dionysus...* p. 208, nota 6.

<sup>1262</sup> Vide Maritha Elin Gebhardt *op. cit.* p.26.

<sup>1263</sup> Vide 1Cor 11,2-16.

<sup>1264</sup> Vide E. Ba. 494; Vide Maritha Elin Gebhardt *op. cit.* p.26.

## IV - Conclusão: Unindo as pontas soltas

After the rising of Christianity, Dionysus had emerged as the leading pagan antagonist of Christ. Dionysus and Christ had much in common. Both had conquered death, both obscured the distinction between blood and wine, and both promised their followers salvation after death. Long after the final victory of Christianity, familiar Dionysiac motifs such as vines, drinking cups, peacocks, and even Erotes continued to appear frequently on Christian mosaics and sarcophagi, which projected a vision of a luscious paradise that owed more to the world of Dionysus than to the Bible. At the very end of antiquity, Dionysus stood his ground and became the last stronghold of pagan beliefs. As late as A.D. 692, at the Trullian Synod in Constantinople, the church fathers still found it necessary to warn their flock that Dionysiac masks were no longer acceptable; and that the name of that abominable god, Dionysus, was not to be invoked during the vintage. This remarkably complete catalogue of traditional Dionysiac activities, including theatrical impersonations, transvestism, and the worship of the wine god, is antiquity's last word on Dionysus.

Albert Henrichs, "Loss of Self, Suffering, Violence: The Modern View of Dionysus from Nietzsche to Girard", *Harvard Studies in Classical Philology*, 88, 1981, p. 213.

[...] His [Paul] initial characterization of the Athenians to their face – 'as being as fearful of divinities as it is possible to be in all respects' (22), cuts two ways: both parrhesiastically critical (you dreadfully superstitious lot!) and implicitly protreptic (you are so religious that you are fertile ground for the acceptance of the true god). Paul's appeal to the Athenians' own religious and philosophical traditions follows a recognized Jewish proselytizing technique, but again the Bacchae analogy plays a role. Clearly, in so far as Jesus is here, as earlier, being portrayed as like Dionysus, the latter is not being damned outright. Pagans are being led to the truth of the Jesus-god through the medium of the closest analogue to Jesus among their own gods. In this respect, too, Paul's performance in Athens functions as a sort of meta – or self-reflexive narrative for the whole narrative of Acts. There is a message here alike for potential pagan converts, led along the Dionysiac path to Jesus, for Christian proselytisers (this is the right way to approach pagans, and for the many Jews who compromised with paganism (follow Jesus, not Dionysus).

John Moles, "Jesus and Dionysus in the Acts of the Apostles and early Christianity", *Hermathena*, 180, Dublin, Trinity College, pp. 85-86.

Depois de explorarmos as possíveis analogias entre Dioniso e Jesus, procuraremos sintetizar toda a informação aqui revelada, tentando responder, o mais objectivamente que nos for possível, à questão colocada no início. O que tem Dioniso que ver com Jesus e se a tradição dionisiaca pode ter sido reaproveitada pelo cristianismo de modo a sustentar nela a sua expansão?

Tentaremos, por um momento, colocar-nos no mundo em que o cristianismo nasceu. O espaço em torno do Mediterrâneo era fértil na criação de entidades religiosas e na sua contínua exportação e importação. É certo que vários deuses gregos encontraram sósias no mundo vizinho, ou até mesmo a fonte da sua criação, em várias culturas circundantes do Mediterrâneo. As linhas de comunicação criadas entre diferentes civilizações necessitavam desta fluência, permitindo às pessoas de diferentes línguas, culturas e costumes, aproximarem-se. Assim, a capacidade de relacionamento beneficiava de analogias que possibilitavam o esclarecimento de cada um, quanto a uma questão cultural do outro. Ou seja, era mais simples para um egípcio do século V a.C. compreender a importância que uma certa divindade, apelidada de Zeus pelos Gregos, tinha para esse mesmo povo, se analisasse a importância que o próprio deus Ámon tinha para si. Heródoto mostra a eficácia deste método, ao relacionar Osíris com Dioniso, por exemplo.

Estas ligações culturais tornaram-se homogéneas a partir das conquistas de Alexandre. Werner Jaeger dedicou parte da sua investigação a explicar, com grande mestria, o fenómeno de propagação do cristianismo primitivo. O autor destacou, como ponto crucial, a *paideia* grega, atendendo ao facto de o cristianismo ser uma religião que se propagou no meio grego e em língua grega. Logo, foi natural a influência do pensamento grego. É certo que desde Alexandre o mundo helénico assumiu uma dimensão geográfica nunca antes expectável, criando pontes entre o ocidente e o oriente da Eurásia. Esse foi o momento em que o mundo se alterou de forma substancial; foi quando a língua grega se tornou gradualmente o idioma mais usado em grande parte do oriente. Esta revolução cultural, completamente viva no período de Jesus, mostrou ser necessária para o pensamento cristão. É a base cultural grega desse mundo que permitiu o crescimento da doutrina cristã, tornando-se capaz de abordar um público maior num contexto geográfico bastante mais alargado.

Tentando-nos colocar no tempo e espaço em que o cristianismo nasceu, temos primeiro que ponderar sobre quem eram os primeiros cristãos. Estes eram,



essencialmente, aqueles que vieram depois a ser chamados pagãos, mas também judeus de Jerusalém, judeus da diáspora e judaizantes, em geral<sup>1265</sup>. Como tivemos hipótese de observar, naquela época Dioniso era uma divindade de espectro universal, que se tinha associado a tradições próprias de cada região. Apesar de partilharem a mesma matriz, Dioniso em Roma teria diferenças em relação a Dioniso em Alexandria. E podemos dizer o mesmo em relação à epifania do deus na Palestina.

Certos mitos seriam especificamente relacionados com uma certa cidade, como tivemos oportunidade de observar, no caso das cidades palestinas de Nisa-Citópolis ou Rafã. Ou seja, no espaço em que Jesus nasceu, viveu e morreu, existia uma assinalável tradição dionisiaca. O culto do deus grego seria uma realidade em Séforis, uma das cidades mais importantes da Galileia, no período em que o Nazareno viveu. Portanto, não só o próprio Jesus, como os seus discípulos, como os primeiros seguidores convertidos na Judeia deverão ter tido algum conhecimento geral das divindades greco-romanas cultuadas na região, entre elas, o próprio Dioniso. Na Judeia da época existia já uma comunidade bem-educada na tradição clássica, sendo que em Jerusalém já se podia frequentar um *gymnasium*, tendo também sido instituída aí a efebria<sup>1266</sup>. A proliferação destas instituições foi regra comum em todo o espaço helenístico, chegando mesmo a ser uma “condição *sine qua non* para obter determinados direitos de cidadania”<sup>1267</sup>. As epígrafes encontradas em Jerusalém demonstram uma razoável alfabetização em grego, que possivelmente seria ensinado em escolas na cidade<sup>1268</sup>.

Este pendor helenístico era também uma realidade em cidades da Galileia, como Séforis ou Tiberíades<sup>1269</sup>. O facto de alguns dos discípulos de Jesus terem nomes gregos, como «André», «Simão», «Filipe», reforça esta noção. Assim sendo, podemos concluir que o espaço em que o cristianismo nasceu teria já, no momento da génese do novo culto, uma assinalável comunidade helénica/helenística, sem dúvida conhecedora da cultura clássica.

---

<sup>1265</sup> Vide Maria-Zoe Petropolou, *Animal Sacrifice in Ancient Greek Religion, Judaism, and Christianity, 100 BC to AD 200*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 210.

<sup>1266</sup> Vide Rodrigo Furtado, “Paulo de Tarso: em torno da origem”, José Augusto Ramos, Maria Cristina de Sousa Pimentel, Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues (coords.), *Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010, p. 22; 1Mac 1,14; 2Mac 4,9-14.

<sup>1267</sup> Vide Nuno Simões Rodrigues, “Poética grega e Cultura Judaica”... p. 105.

<sup>1268</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>1269</sup> Vide Idem, *ibidem*.

Contudo, independentemente de os primeiros cristãos terem, ou não, conhecido os mitos relacionados com Dioniso, parece-nos inegável que vários dos escritores do NT não só os conheciam, como tinham noção da importância que o deus tinha no espaço helénico/helenístico. Como tivemos hipótese de observar ao longo de várias páginas, existem demasiadas interligações entre os textos de João, Lucas, Paulo e a tradição dionisíaca, para considerarmos que tal se trata de pura coincidência. Existem passos de tal modo semelhantes que Tueller chega mesmo a argumentar sobre a possibilidade de o autor dos *Actos* ter lido as *Bacantes*<sup>1270</sup>. A análise das fontes indica que existiu uma clara intencionalidade de aludir, não só aos mitos, mas mesmo a passos, literalmente citados, das *Bacantes* de Eurípides. Porquê? Por que razão, em boa consciência, se tentaria passar a ideia de uma nova divindade, Jesus, recorrendo a analogias com uma divindade não cristã? Por que razão se tentaria pregar sobre uma nova figura divina, aproximando-a de outro deus, milenar e completamente enraizada em todo o mundo helenístico, se a própria ideia-base do cristianismo nega a existência de tudo em que os posteriormente chamados pagãos acreditavam, pelo menos em forma, havia milénios?

A explicação que se assume mais lógica para nós, evidentemente, é a repetição do exemplo dado por Heródoto, em relação a Dioniso e Osíris. Através da aproximação a uma figura amplamente aceite no universo greco-romano, procurou-se estabelecer uma base para a introdução de uma nova divindade. Não só esta associação simplificaria a assimilação de Jesus por grande parte da população, profundamente analfabeta, com conhecimento religioso derivado principalmente da vivência pessoal, como a alusão a uma das obras literárias mais famosas da Antiguidade seria bem vista pela população mais educada da sociedade. Ao recorrer a expressões que seriam reconhecidas, como o texto de Eurípides, não só os textos do NT se tornavam mais atractivos para as pessoas bem-educadas na cultura clássica como a própria introdução destas expressões em discursos proferidos oralmente possivelmente atribuiriam ao orador uma maior relevância. Neste caso, a pessoa perfeita para desempenhar este papel seria, e foi, Paulo.

Porquê Paulo? Porque era o resultado de uma elaborada equação que o tornava um indivíduo de características especificamente necessárias para esta tarefa. Paulo era a

---

<sup>1270</sup> Vide Michael Tueller, *op. cit.* p. 52.

síntese de duas esferas religiosas distintas, a do mundo greco-romano e o judaísmo<sup>1271</sup>. Um homem conhecido por dois nomes, Saulo para os Hebreus, Paulo para os Gregos<sup>1272</sup>.

Paulo era conhecido como oriundo de Tarso, algo que não era isento de peso na altura<sup>1273</sup>. Já Estrabão, que escreveu antes do apóstolo, tinha afirmado que esta cidade tinha ultrapassado Atenas e Alexandria, no que dizia respeito à importância e qualidade das suas escolas de ensino filosófico<sup>1274</sup>. Os elogios a Tarso são também observáveis posteriormente, nos textos de Dión Crisóstomo e Filóstrato, existindo mesmo uma inscrição que classifica a cidade como “a primeira, a maior e a mais bela metrópole”<sup>1275</sup>. Desde o final do século I a.C. que, para conseguir a cidadania em Tarso, era necessário o rendimento de 500 dracmas, sensivelmente o mesmo que um legionário ganharia em dois anos<sup>1276</sup>.

Assim sendo, caso Paulo fosse realmente cidadão de Tarso, não só faria parte da elite política como pertenceria à minoria de abastada condição económica<sup>1277</sup>. Caso o apóstolo tenha sido realmente cidadão de Tarso, tal teria sido motivo suficiente de reconhecimento pelas comunidades helenistas. Além disso, Paulo também seria conhecedor da cultura clássica, e poderá, inclusivamente, ter tido formação retórica<sup>1278</sup>. Apesar de o apóstolo nunca o assumir, chegando inclusivamente a desvalorizar tal conhecimento, tal é saliente nos seus textos. Como Nuno Simões Rodrigues afirma, “Poderíamos mesmo afirmar que até essa pretensa desvalorização é retórica”<sup>1279</sup>. Saulo seria também bem reconhecido pela comunidade judaica, visto o apóstolo de Tarso pertencer à tribo de Benjamim, descendente do único filho de Jacob nascido em Israel<sup>1280</sup>.

Simultaneamente, Paulo tinha o estatuto de cidadão romano, que lhe permitia maior liberdade de acção em todo o império. Ele dominaria um vasto leque de idiomas,

---

<sup>1271</sup> Vide Rodrigo Furtado *op. cit.* p. 15.

<sup>1272</sup> Vide Nuno Simões Rodrigues, *Iudaei in Vrbe...* p. 677. A adopção do nome *Paulus* pode derivar do facto de ser o antropónimo latino mais semelhante ao hebraico «Saulo», sendo que o termo *saulos*, o vocábulo grego mais próximo foneticamente com o nome hebraico, carregava um significado perjurativo, «o que se mode com lentidão» e daí «efeminado», que não se adequava à índole da missão de Paulo de Tarso.

<sup>1273</sup> A cidade onde Paulo nasceu não é hoje consensual no meio académico. Para melhor conhecimento desta questão ver Rodrigo Furtado, *op. cit.*

<sup>1274</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 16; Strab. 14.5.12-15.

<sup>1275</sup> Vide Idem, *ibidem* pp. 16-17; Dio. Cheys. 33.17, 33.28; Philostr. *Apol. Tyan.* 1.7.

<sup>1276</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>1277</sup> Vide Idem, *ibidem*.

<sup>1278</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 22.

<sup>1279</sup> Vide Nuno Simões Rodrigues, *Iudaei in Vrbe...* p. 679.

<sup>1280</sup> Vide Rodrigo Furtado *op. cit.* p. 22.

sendo expectável que soubesse falar, pelo menos Grego, Aramaico, Latim e Hebraico<sup>1281</sup>. O apóstolo era a ponte perfeita entre dois mundos, tendo conhecimento suficiente para reconhecer os evidentes paralelos entre Dioniso e a história que circulava, na sua época, sobre Jesus. Paulo, um homem claramente inteligente, saberia aproveitar esta situação em seu favor.

Um exemplo do talento pregador do apóstolo é observável na sua passagem por Atenas. Dirigindo-se ao areópago, Paulo utiliza um monumento da cidade, dedicado ao deus desconhecido<sup>1282</sup>, de modo a associá-lo à divindade sobre a qual ele pregava. Ainda em Atenas, Paulo é acusado de ser “propagandista de outros deuses”<sup>1283</sup>. Esta é, de facto, uma opinião que várias pessoas de diferentes cidades poderiam ter daqueles que pregavam a palavra de Cristo. Não seria diferente do modo como, nos dias de hoje, a maioria encara uma ideia radical proveniente de uma minoria.

Seguramente, Paulo teria pelo menos um conhecimento geral do ciclo mitológico dionisíaco. Tarso ainda não foi muito escavada, mas seguramente teria um templo dedicado a Dioniso. Uma inscrição do século I d.C., proveniente de *Seleucia ad Calycadnum*, sensivelmente a dez quilómetros de distância de Tarso, comprova a presença de uma confraria báquica naquela região<sup>1284</sup>.

Paulo teria conhecimento dos paralelos possíveis de estabelecer entre estas duas figuras. Mas, assim sendo, porquê Dioniso?

Dioniso era uma das divindades mais populares do Mundo Antigo. Sendo a sociedade da época maioritariamente rural, seria normal que deuses telúricos fossem particularmente queridos, pois a sobrevivência da sociedade era, antes de tudo, centrada na fertilidade da terra. Dioniso é, claramente, um deus do povo, uma divindade das massas populacionais.

Como observámos, depois das conquistas de Alexandre o mundo grego alterou-se substancialmente, sendo que Dioniso se tornou uma divindade de reconhecida importância acrescida. Já aqui acertámos a relevância que o deus tinha no Egipto ptolemaico, ou mesmo na Judeia, a partir das campanhas do jovem rei macedónico. A importância do deus era tal, que várias figuras de destaque da história dos últimos séculos

---

<sup>1281</sup> Vide Idem, *ibidem* p. 27.

<sup>1282</sup> Vide Act 17,16-34.

<sup>1283</sup> Vide Act 17,18.

<sup>1284</sup> Vide Richard Seaford, *Dionysus...* p. 123.

antes de Cristo, como o próprio Alexandre, a sua mãe, Olímpia, Ptolemeu ou mesmo Marco António, se reviam e identificam com Dioniso.

A importância e universalidade do deus do vinho é verificável na quantidade de divindades a que é associado, desde a sua génese: Osíris, Iaco, Dusares, Aion, Sabázio, ou mesmo Javé. Podemos assim observar que, ao longo da sua história, Dioniso é uma divindade constantemente inserida em processos de sincretismo, de modo a facilitar a relação entre sociedades. No caso cristão, Tueller afirma que o facto de Dioniso ser uma divindade difundida pela Palestina facilitou que, no momento em que Jesus foi reconhecido como um deus, fosse pensado como uma divindade helenística<sup>1285</sup>.

Ambas as divindades partilham várias particularidades, já aqui referidas e exploradas: filhos de uma mortal e de um deus, sendo figuras reconhecidamente mortais até certo ponto do seu percurso; perseguidos em criança, sendo forçados a fugir de modo a poderem sobreviver; já adultos, iniciam a sua missão que visava alterações profundas na humanidade; ambos foram mal recebidos na sua terra de origem, realizavam milagres relacionados com o vinho, morreram de forma violenta e ressuscitaram, ascendendo depois aos céus. Todos estes elementos, apesar de não serem exclusivos destas duas figuras divinas, eram factores motivadores de estabelecimento de analogias nas mentalidades da época.

Além das características mitológicas, há também factores de comparação entre os cultos prestados a ambas as divindades. E independentemente das semelhanças, existem diferenças assinaláveis entre o dionisismo e o cristianismo. Os rituais báquicos possivelmente teriam um aspecto sexual bastante vincado, que contrasta por completo com o teor dos ritos cristãos. Apesar de ambos compreenderem uma refeição ritual, os significados poderiam diferir: Se existe um aspecto de sacramentalidade observável no consumo do vinho em ambos os cultos, em que se entende que se está a consumir/comungar da divindade, tal já não é tão evidente na analogia entre o pão e a carne. A discussão sobre a sacramentalidade da omofagia, já aqui enunciada, mostra que não existem fontes que a comprovem, apesar de também não ser, propriamente, deixada de parte.

Os mistérios de Dioniso são marcados pelo excesso, pelo consumo desenfreado de vinho, pela rufar dos tambores, pelas danças frenéticas alimentadas pelo álcool, pelos efeitos xamânicos. A forma como os crentes, de ambos os cultos, viviam a sua

---

<sup>1285</sup> Vide Michael Tueller, *op. cit.* p. 50.

religiosidade, difere em vários pontos, apesar de se tocarem em certos aspectos. A necessidade de um certo secretismo no início do cristianismo é semelhante ao que se sucedia nas confrarias báquicas. Ambos compreendiam rituais de iniciação que utilizavam água, ainda que tivessem diferentes significados teológicos; utilizavam vinho nas suas celebrações; e, principalmente, ambos prometiam a vida eterna aos iniciados.

Esta é, contudo, uma avaliação possível após dois milénios de cristianismo, e, principalmente, depois de um século de investigação científica sobre os mistérios báquicos e a relação Dioniso-Jesus. O facto é que o conhecimento efectivo que devia existir, no início da nossa era, dos rituais dionisiacos seria muito reduzido. Plutarco, Tito Lívio ou os apologistas cristãos dos primeiros séculos não são representativos da maioria da população, que nem seria, seguramente, conhecedora do trabalho destes autores ou sequer capaz de a ler. O mais provável é ter existido um certo conhecimento geral, se não vago e difuso, do que ocorria nos mistérios. A comparação que Elbert Russel faz, entre o conhecimento popular que devia existir dos mitos das divindades associadas a rituais místicos, e o saber popular dos dias de hoje de que a ordem Macónica afirma descender dos construtores do templo de Salomão, parece-nos um exemplo adequado<sup>1286</sup>. O conhecimento geral dos rituais báquicos devia ser semelhante ao que aconteceria com Elêusis. Apesar de o culto eleusino obrigar ao secretismo absoluto dos seus participantes, o facto de ter atraído tanta gente durante tantos séculos indica que existia alguma informação conhecida sobre os ritos, de modo a fomentar tanta popularidade. Quantas mais pessoas participassem, mais possibilidades existiriam de quebrar o secretismo. Alcibíades, por exemplo, terá ousado a imitar os ritos iniciáticos e foi por isso castigado: os seus bens confiscados e amaldiçoado, apesar de ser um homem popular<sup>1287</sup>.

O mais provável é que o ponto mais conhecido dos rituais báquicos fosse a promessa de vida eterna. Por um lado, esse era um elemento que, à semelhança do que acontecia com os rituais em Elêusis e mais tarde com o cristianismo, demonstrava ser o factor mais popular para a adesão a este género religioso. Por outro, esta associação entre a morte e Dioniso vai muito para lá dos rituais místicos. Como notámos no primeiro capítulo, Dioniso é, quase desde a sua génese, associado a mitos que envolvem a morte, como as de Icário e Erígone, sendo esse espírito mórbido marcado no terceiro dia das Antestérias e em espaços geográficos distintos, como na Magna Grécia.

---

<sup>1286</sup> Vide Elbert Russel *op. cit.* p. 338.

<sup>1287</sup> Vide George E. Mylonas *op. cit.* pp. 221-222.

Ambos os cultos eram amplamente conotados com o vinho. Esta parece-nos ser a analogia mais crucial na leitura que fazemos de uma possibilidade de sincretismo. É incontestável que o pensamento de qualquer não cristão do mundo greco-romano em relação ao vinho seria directamente conotada com Dioniso. Essa era uma tradição milenar, que não poderia ser mudada rapidamente. A utilização do vinho, em ambos os cultos, cumpre a mesma funcionalidade de comunhão com o deus, ainda que, no caso de Dioniso, essa união fosse vivida no êxtase alcoólico. Esta associação entre divindade e vinho seria um ponto de contacto de tal forma assinalável, que o autor do *Evangelho de João* sente a necessidade de demonstrar Jesus como superior a Dioniso, através de analogias nas quais o vinho tem um papel central.

Ambos os cultos utilizavam uma rede missionária com o intuito de difusão. No caso de Dioniso, salientámos a descrição que Platão faz dos indivíduos que a faziam, assim como tivemos hipótese de analisar o decreto de Ptolemeu, que se refere aos missionários báquicos. O caso cristão não precisa de grande menção. É certo que o culto, até aos dias de hoje, continua a ter presente um espírito missionário, sendo esse um aspecto caracterizador da religião desde a sua génese, e Jesus o primeiro missionário cristão.

Estes traços gerais seriam facilmente comparáveis com o cristianismo, na sua génese. Isso é observável pelos relatos das acusações feitas a ambos os cultos: séculos depois, as acusações movidas contra os rituais báquicos serviram como exemplo e fundamento para as perseguições aos cristãos. São dois cultos que pretendem afastar-se da organização social do espaço greco-romano, em que um professa o centralismo de uma divindade no seio de um panteão e o outro, mais radical, defende que não existe mais nenhum deus sem ser o cristão. As acusações de canibalismo e depravação sexual, usados no processo de 186 a.C., foram aplicadas novamente nos processos contra os cristãos, após o incêndio de Roma. O facto de lidarem com o cristianismo de modo semelhante ao que tinha acontecido no processo dos *Bacchanales* demonstra que os dois cultos eram compreendidos de modo similar. Segundo essas acusações, realizavam-se ritos em secretismo, em que se promoviam acções sexuais depravadas e se corrompiam jovens.

A atracção que estes cultos tinham para as mulheres, assim como para outras franjas da sociedade como os escravos, parecem-nos claros: era uma oportunidade ímpar de assumirem um papel de relevância numa sociedade patriarcal, convivendo num espaço em que não existiam as diferenças sociais que, practicamente até hoje, embora mitigadas pela evolução dos tempos, se estabelecem entre homens e mulheres. Ainda mais, o

aspecto maternal poderá ter sido um factor motivador a realizar a iniciação. Plutarco tenta consolar a esposa, apelando ao facto de eles terem sido iniciados nos ritos de Baco, e assim teriam salvaguardado não só a sua vida eterna, mas a da sua filha também. Este é inclusivamente mais um aspecto comparável com o cristianismo. É certo, até aos dias de hoje, que a fé cristã envolve o crente na esperança da vida eterna, de entrada no paraíso onde se irá reunir com os seus antepassados e entes queridos. É comum que o crente cristão dedique preces ou mesmo missas em honra da alma de alguém que já partiu, de modo a garantir um além recheado de felicidade a essa pessoa.

Caso esta situação de Plutarco fosse conhecida, certamente seria um factor de atracção. O cristianismo não só oferece o mesmo espaço social privilegiado para as mulheres, como a própria divindade tinha uma forte ligação com o público feminino. Com efeito, Jesus Cristo é seguido por mulheres, à semelhança de Dioniso.

Outro factor que poderá ter tido influência neste processo de sincretismo é a noção da singularidade da divindade. Apesar de o mundo greco-romano ser politeísta, os mistérios surgem como um espaço em que, na maioria dos casos, vários indivíduos declaram a sua crença e devoção num deus apenas<sup>1288</sup>. Esta reestruturação da ordem cósmica da religião greco-romana, de politeísta a henoteísta criou um nicho em que um culto novo, de pendor monoteísta, podia inserir-se melhor.

Obviamente que quando tratamos dos mistérios na Antiguidade, abordamos casos externos à matriz da religião greco-romana. A estrutura do cristianismo constituiu uma negação dos valores do mundo helenístico, sendo um choque de tal dimensão que levou à difamação e perseguição do cristianismo até Constantino. Contudo, nestas franjas sociais do mundo antigo, em que vários cultos mistéricos predominavam, sendo grande parte deles de pendor henoteísta, o cristianismo provavelmente encontraria um público de maior aceitação. Não temos noção de nenhuma restrição à iniciação em diferentes cultos mistéricos, sendo que o cristianismo pode ter sido, em certas comunidades, percebido como tal.

Como pudemos observar, o universo helénico estava habituado a receber novas divindades, sendo que casos de sincretismo ocorriam naturalmente. Como Lawson ressalva, apesar de as autoridades da Igreja terem desde sempre expressado as diferenças entre o culto de deus e o dos anjos e santos, o cristianismo foi inicialmente bem recebido

---

<sup>1288</sup> Vide H. S. Versnel, *Ter unus : Isis, Dionysos, Hermes : three studies in henotheism*, Leiden, Brill, 1998, *passim*



entre as massas, devido ao facto de ser compreendido como um culto politeísta<sup>1289</sup>. Tal já não terá sido a mesma realidade junto das elites cultas ou minorias mais educadas.

Obviamente que não pensamos que todas as interligações exploradas ao longo desta Dissertação fossem feitas pelo total da população de territórios helenísticos. Nem sequer que todas estas analogias fossem realmente propositadas para a facilitação da introdução do culto de Jesus Cristo. Em boa verdade, certas semelhanças, principalmente aquelas observáveis numa fase de maior ascendente cristão e consequente queda do «paganismo», podem ter sido incentivadas num sentido inverso: aproximar Dioniso de Jesus. De la Fuente salienta uma evolução do deus «pagão» em paralelo com o deus cristão, na fase mais tardia do politeísmo, no sentido de tornar o primeiro, unicamente, numa divindade de redenção e salvação<sup>1290</sup>.

Contudo, várias das associações aqui estabelecidas dificilmente poderão ser refutadas, tais como a influência de Eurípides em livros do Novo Testamento, ou muitos dos paralelos entre o ciclo mitológico de Dioniso e as descrições dos Evangelhos. Algumas das semelhanças que ressaltamos podem não passar de coincidências, o que não invalida, propriamente, que tenham exercido alguma influência no cristianismo. O facto de certas similitudes poderem não ser fruto de intencionalidade, não quer dizer que não tenham sido entendidas como factor de semelhança. Um melhor conhecedor do ciclo mitológico dionisíaco poderia relacionar o deus com Jesus Cristo pelo facto de serem duas divindades com pendor viajante, ao contrário de uma pessoa mais ignorante nestas questões. Diferentes pessoas detêm diferentes níveis de conhecimento sobre os mais variados assuntos. Alguém que tivesse um profundo conhecimento dos fundamentos teológicos de ambos os cultos conseguiria discernir diferenças que não seriam perceptíveis para uma pessoa menos conhecedora. Tendo em conta que estamos num cenário em que a taxa de analfabetismo era esmagadora, parece-nos mais provável que a maioria da população tivesse simplesmente o conhecimento religioso derivado da rotina do quotidiano. Neste caso, assumindo que conheceriam, de modo geral, o ciclo mitológico dionisíaco, existiriam comparações literais a serem realizadas mal fossem tocados pela história de Jesus. Na mesma linha, o pouco conhecimento geral que poderia existir dos

---

<sup>1289</sup> Vide John Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, New York, University Books, 1964, p. 42.

<sup>1290</sup> Vide David Hernández de la Fuente, *op. cit.* p. 464.

mistérios de Dioniso, como a promessa da vida depois da morte, seria também passível de uma comparação literal com a mensagem pregada pelos missionários cristãos.

Independentemente de todas as analogias por nós estabelecidas ao longo desta dissertação terem, ou não, desempenhado um papel importante na introdução e afirmação do cristianismo em contexto greco-romano, um aspecto parece-nos certo: claramente, existiu uma adaptação intencional de vários aspectos de Dioniso com o intuito de tornar Jesus uma figura mais consensual, acessível e desejável. O deus do vinho seria uma das divindades mais populares do mundo antigo, o que é comprovável pela aproximação das suas características tradicionais à esfera das massas populacionais: deus do vinho, da terra, do teatro.

At the very end of antiquity, Dionysus stood his ground and became the last stronghold of pagan beliefs.<sup>1291</sup>

A importância de Dioniso diminuiu significativamente com o declínio do «paganismo» e ascensão do cristianismo. Contudo, tal como Albert Henrichs afirma, esse deus foi o último bastião dos cultos do passado. Numa fase tardia da Antiguidade, em que o cristianismo se firmava já como culto principal do mundo romano, ainda seria possível verificar este choque de cultos. Sozomeno, no século IV, escreveu sobre dois cristãos que foram punidos por recitarem certos versos que eram apenas ditos por iniciados báquicos<sup>1292</sup>. Santo Agostinho refere também que vários membros das chamadas elites pagãs ainda participavam em festivais dionisiacos<sup>1293</sup>. Isto demonstra que Dioniso sobrevivia ainda no século V, quando o paganismo já teria, em grande medida, morrido.

Ainda no final do século VII d.C., o concílio de Trullo, em Constantinopla, proibia a invocação do nome de Dioniso durante a vindima, e a utilização de máscaras alusivas ao deus<sup>1294</sup>. Mais de seiscentos anos depois da morte de Jesus, cerca de trezentos e cinquenta anos depois da morte de Constantino e trezentos e doze anos depois do Edicto de Tessalonica, vemos que Dioniso ainda resistia.

---

<sup>1291</sup> Vide Albert Henrichs, “Loss of Self, Suffering, Violence: The Modern View of Dionysus from Nietzsche to Girard”... p. 213.

<sup>1292</sup> Vide David Hernández de la Fuente, *op. cit.* p. 468; *Soz. He* 6.25.

<sup>1293</sup> Vide Idem, *ibidem*; *Aug. Ep.* 17.4.

<sup>1294</sup> Vide Albert Henrichs, “Loss of Self, Suffering, Violence: The Modern View of Dionysus from Nietzsche to Girard”... p. 213.

John Lawson, em 1910, publicou um livro no qual recolheu descrições de costumes e superstições no espaço geográfico grego. Na época, procurava-se estabelecer ligações com a cultura da Grécia Antiga. Segundo o autor, a estratégia da Igreja nos primeiros séculos passou por adaptar os deuses antigos a santos. Um desses casos era o de Dioniso. Ainda em 1910, Lawson registou uma versão do mito da criação da vinha, no qual a personagem principal era S. Dioniso<sup>1295</sup>. Ainda no início do século XX, o deus do vinho tinha expressão num espaço em que, durante séculos, foi uma das principais divindades cultuadas.

Com o alvorecer da idade medieval Dioniso desapareceu enquanto figura próxima do ser humano, passando a ser tratado como o Anticristo<sup>1296</sup>. Como Arthur Evans observou, certos atributos associados a Dioniso, como o facto de poder ser representado com cornos, influenciou a imagem medieval do diabo<sup>1297</sup>.

Temos que ter noção do peso desta divindade quando nos debruçamos sobre ela. As fontes revelam-nos que Dioniso desempenhou um papel na vida de muitas pessoas entre o século XIII a.C. até, pelo menos, o século VII d.C. Estamos a falar de dois mil anos de história, de tradição e de evolução. Dois mil anos, que, curiosamente, são mais ou menos o período de existência do cristianismo, até à data.

---

<sup>1295</sup> Vide John Lawson, *op. cit.* p. 43

<sup>1296</sup> Vide Albert Henrichs, “Loss of Self, Suffering, Violence: The Modern View of Dionysus from Nietzsche to Girard”... p. 213.

<sup>1297</sup> Vide Arthur Evans *apud* Tueller *op. cit.* p. 58.

## V – Bibliografia

### 1. Fontes

APOLODORO, *The Library*, James George Frazer (trad.), vol. I-II, The Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, 1954.

AQUILES TÁCIO, *Os Amores de Leucipe e Clitofonte*, Abel N. Pena (trad.), Lisboa, Edições Cosmos, 2008.

ARISTÓFANES, *As Rãs*, Américo da Costa Ramalho (trad.), Lisboa, Edições 70, 2008.

ARISTÓFANES, *The Frogs*, Benjamin Bickley Rodgers (trad.), Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, 1961, pp. 295-437.

ARNÓBIO, *Against the Heathen*, Alexander Roberts, James Donaldson, A. Cleveland Coxe (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, vol. 6, New York, Christian Literature Publishing Co., 1886. Disponível online em: <http://www.newadvent.org/fathers/04163.htm> Consultado em 17/09/2015.

*Bíblia Sagrada*, Tradução interconfessional do hebraico, aramaico e do grego em português corrente, edição dos Capuchinhos, Lisboa, Difusora Bíblica, 1996.

CÍCERO, *De Legibus*, Clinton Walker Keys (trad.), vol. XVI, Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, 1928.

CÍCERO, *De Natura Deorum*, H. Rackham (trad.), vol. XIX, Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, 1972, pp. 2-387.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Le Pédagogue*, Claude Mondésert (trad.), Paris, Les Éditions du Cerf, 1991.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *The Exhortation to the Greeks*, G. W. Butterworth (trad.), The Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, 1960, pp. 2-263.

DEMÓSTENES, *De Corona*, C. A. Vince, J. H. Vince (trad.), Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, 1963, pp. 18-230.

“Didache”, Bart D. Ehrman (trad.), *The Apostolic Fathers*, vol. I, Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, 2003, pp. 403-443.

DIODORO SÍCULO, *Historical Library*, C. H. Oldfather (trad.), vol. II-III, The Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, 1967.

EPIFÂNIO DE SALAMINA, *The Panarion*, Frank Williams (trad.), Leiden, Brill, 2013.

ESTRABÃO, *Geography*, Horace Leonard Jones (trad.), The Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, 1968.

EURÍPIDES, *As Bacantes*, Maria Helena da Rocha Pereira (trad.), Lisboa, Edições 70, 1998.

EURÍPIDES, *Bacchae*, David Kovacs (trad.), Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, 2002, pp. 2-153.

EURÍPIDES, *Hipólito*, Bernardina de Sousa Oliveira (trad.), Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1979.

EURÍPIDES, *Íon*, Frederico Lourenço (trad.), Lisboa, Edições Colibri, 1994.

EURÍPIDES, *Rhesus*, Arthur S. Way (trad.), vol. I, Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, 2002, pp. 153-242.

EUSÉBIO DE CESAREIA, “Church History”, Philip Schaff, Henry Wace (eds.), Nicene and Post-Nicene Fathers, vol. 1, New York, Christian Literature Publishing Co., 1890.

Disponível online em: <http://www.newadvent.org/fathers/2501.htm> Consultado em 17/09/2015.

FILÓSTRATO, *The life of Apollonius of Tyana: The Epistles of Apollonius and the treatise of Eusebius*, F. C. Conybeare (trad.), The Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, 1989.

FÍRMICO MATERNO, *L'erreur des religions paiennes*, Robert Turcan (trad.), Paris, Les Belles Lettres, 1982.

HERÓDOTO, *Historiae*, Livro 2, A. D. Godley (trad.), The Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, 1964, pp. 273-498.

HERÓDOTO, *Histórias*, Livro 3, Cristina Abranches, Maria de Fátima Silva (trad.), Lisboa, Edições 70, 1997.

HERÓDOTO, *Histórias*, Livro 4, Cristina Abranches Guerreiro, Maria de Fátima Silva (trad.), Lisboa, Edições 70, 2001.

HERÓDOTO, *Histórias*, Livro 6, Delfim Ferreira Leão, José Ribeiro Ferreira (trad.), Lisboa, Edições 70, 2000.

HESÍODO, *Teogonia e Trabalhos e Dias*, Ana Elias Pinheiro, José Ribeiro Ferreira (trad.), Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005.

HESÍODO, *Theogony*, M. L. West (ed.), Oxford, Oxford University Press, 1997.

HIPÓLITO DE ROMA, *Apostolic Tradition*. Disponível online em: <http://www.bombaxo.com/hippolytus.html>. Consultado em: 17/09/2015.

HOMERO, *Hymn to Dionysus*, Martin L. West (trad.), The Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, 2003.

HOMERO, *Ilíada*, Filipe Lourenço (trad.), Lisboa, Cotovia, 2005.

HOMERO, *Odisseia*, Filipe Lourenço (trad.), Lisboa, Cotovia, 2003.

ISIDORO DE SEVILHA, *Etymologies*, Stephen Barney, W. J. Lewis, J. A. Beach, Oliver Berghof (trad.), Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

JUSTINO MÁRTIR, “Dialogue with Trypho”, Alexander Roberts, James Donaldson, A. Cleveland Coxe (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1, New York, Christian Literature Publishing Co., 1885. Disponível *online* em: <http://www.newadvent.org/fathers/0128.htm> Consultado em: 10/09/2015

JUSTINO MÁRTIR, “The First Apology”, Alexander Roberts, James Donaldson, A. Cleveland Coxe (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1, New York, Christian Literature Publishing Co., 1885. Disponível *online* em: <http://www.newadvent.org/fathers/0126.htm> Consultado em: 10/09/2015

JUSTINO MÁRTIR, “The Second Apology”, Alexander Roberts, James Donaldson, A. Cleveland Coxe (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 1, New York, Christian Literature Publishing Co., 1885. Disponível *online* em: <http://www.newadvent.org/fathers/0127.htm> Consultado em: 10/09/2015.

MACRÓBIO, *Saturnalia*, Robert A. Kaster (trad.), vol. I, The Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, 2011.

MARCO AURÉLIO, *Meditations*, C. H. Heins (trad.), The Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, 1930.

MINÚCIO FÉLIX, *Octavius*, Alexander Roberts, James Donaldson, A. Cleveland Coxe (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 4, New York, Christian Literature Publishing Co., 1885. Disponível *online* em: <http://www.newadvent.org/fathers/0410.htm> Consultado em 17/09/2015.

NONO DE PANÓPOLIS, *Dionysiaca*, W. H. D. Rouse (trad.), Vol. I-III, The Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, 1964.

ORIGÍNES, “Contra Celsus”, Alexander Roberts, James Donaldson, A. Cleveland Coxe (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 4, New York, Christian Literature Publishing Co., 1885. Disponível online em: <http://www.newadvent.org/fathers/04163.htm> Consultado em 17/09/2015.

OVÍDIO, *Metamorfoses*, Paulo Farmhouse Alberto (trad.), Lisboa, Cotovia, 2007.

PAUSÂNIAS, *Description of Greece*, W. H. S. Jones (trad.), The Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, 1954.

PETRÓNIO, *Satyricon*, Delfim Leão (trad.), Lisboa, Cotovia, 2005.

PLATÃO, *A República*, Maria Helena da Rocha Pereira (trad.), 13ª edição, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

PLATÃO, *Fédon*, Maria Teresa Schiappa de Azevedo (trad.), Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1983.

PLATÃO, *Phaedo*, H. N. Fowler (trad.), vol. I, The Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, 1913, pp. 195- 403.

PLATÃO, *Fedro*, José Ribeiro Ferreira (trad.), Lisboa, Edições 70, 1997.

PLATÃO, *Phaedrus*, H. N. Fowler (trad.), vol. I, The Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, 1913, pp. 406-579.

PLATÃO, *Laws*, R. G. Bury (trad.), vol. II, The Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, 1968.

PLAUTO, *Casina*, Paul Nixon (trad.), vol. II, The Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, 1971, pp. 1-109.

PLAUTO, *O Soldado Fanfarrão*, Calos Alberto Louro Fonseca (trad.), Coimbra, Imprensa de Coimbra, 1980.



PLÍNIO, *Letters and Panegyricus*, Betty Radice (trad.), vol. II, The Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, 1969,

PLÍNIO, *Natural History*, H. Rackham (trad.), vol. II, The Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, 1961.

PLUTARCO, *Alexander*, Bernadotte Perrin (trad.) vol. VII, The Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, 1971, pp. 223-440.

PLUTARCO, *Antony*, Bernadotte Perrin (trad.) vol. IX, The Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, 1968, pp. 137-333.

PLUTARCO, *Cleomenes*, Bernadotte Perrin (trad.) vol. X, The Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, 1968.

PLUTARCO, *Consolatio ad Uxorem*, Bennedict Einarson, Phillip H. de Lacy (trad.) vol. VII, The Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, 1970, pp. 580-606.

PLUTARCO, *Crassus*, Bernadotte Perrin (trad.) vol. III, The Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, 1967, pp. 313-423.

PLUTARCO, *Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, Bennedict Einarson, Phillip H. de Lacy (trad.) vol. XIV, The Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, 1967, pp. 14-152.

PLUTARCO, *Quaestiones Convivales*, Paul A. Clement (trad.), vol. VIII, The Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, 1969, pp. 4-282.

PLUTARCO, *Quaestiones Graecae*, F. C. Babbitt (trad.), vol. IV, The Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, 1962, pp. 176-252.

SÓFOCLES, *Antígona*, Maria Helena da Rocha Pereira (trad.), Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2012.

SUETÓNIO, *Os Doze Césares*, João Gaspar Simões (trad.), Lisboa, Assírio&Alvim, 2007.

TÁCITO, *The Annals*, J. C. Yardley (trad.), Oxford, Oxford University Press, 2008.

TÁCITO, *Historiae*, Alfred John Church, William Jackson Brodribb, Sara Bryant (trad.), New York, Random House, Inc. 1873. Disponível *online* em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Tac.+Hist.&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0080> Consultado em 17/09/2015.

TERTULIANO, *Apology*, Alexander Roberts, James Donaldson, A. Cleveland Coxe (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 3, New York, Christian Literature Publishing Co., 1885. Disponível *online* em: <http://www.newadvent.org/fathers/0301.htm> Consultado em: 10/09/2015.

TERTULIANO, *On Baptism*, Alexander Roberts, James Donaldson, A. Cleveland Coxe (eds.), *Ante-Nicene Fathers*, Vol. 3, New York, Christian Literature Publishing Co., 1885. Disponível *online* em: <http://www.newadvent.org/fathers/0321.htm> Consultado em: 10/09/2015.

TITO LÍVIO, *Ab Urbe Condita*, Evan T. Sage (trad.), vol. XI, The Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, 1965.

VALÉRIO MÁXIMO, *Memorable Doings and Sayings*, D. R. Shackleton Bailey (trad.), vol. I, The Loeb Classical Library, London, Harvard University Press, 2000.

## **2. Bibliografia Geral**

### **2.1 Obras de Referência**

ALVAR, Jaime, BLÁZQUEZ, José María, e OUTROS, *Cristianismo Primitivo y Religiones Mistéricas*, Madrid, Cátedra, 1995.

ARAÚJO, Luís Manuel de (dir.), *Dicionário do Antigo Egipto*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001.

BERARDINO, Angelo Di (ed.), *Encyclopedia of Ancient Christianity*, Illinois, InterVarsity Press, 2014

BICKERMAN, E.J., *Chronology of the Ancient World*, London, Thames and Hudson, 1969.

CASTELFRANCHI, Liana e CRIPPA, Maria Antonietta (coord.), *Iconografia e Arte Cristiana*, vol. I-II, Milão, San Paolo, 2004.

GRIMAL, Pierre, *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*, 5ª edição, Lisboa, Difel, 2009.

HORNBLOWER, Simon, SPAWFORTH, Antony (dir.), *The Oxford Classical Dictionary*, third edition, Oxford, Oxford University Press, 1996.

BOARDMAN, John, BRUNEAU, Phillipe, CINCIANI, Fulvio e Outros, *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae (LIMC)*, Zurique, Artemis, 1986.

MAGNER, James A., MCDONALD, William J. e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, Washington, The Catholic University of America, 1967.

BARTON, John, MUDDIMAN, John (eds.), *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2007.

ROBERTS, John (dir.), *The Oxford Dictionary of the Classical World*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

PRIETO, Maria Helena de Teves Costa Ureña, PRIETO, João Maria de Teves Costa Ureña, PENA, Abel do Nascimento, *Índices de Nomes Próprios Gregos e Latinos*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, [s.d.].

## 2.2 Obras Específicas

ALEXANDER, Christine, “The Workshop of Perennius”, *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, 2/5, 1944, pp. 166-172.

ALPASS; Peter John, *The Religious Life of Nabataea*. Doctoral thesis, Durham University, 2011. Disponível *online* em: <http://core.ac.uk/download/pdf/176844.pdf> Consultado em 05/04/2015.

ALVAR, Jaime, BLÁZQUEZ, José María, Ardanaz, Santiago Fernández e outros, *Cristianismo Primitivo y Religiones Místicas*, Madrid, Cátedra, 1995.

ALLISON JR., Dale C., “Matthew”, John Barton and John Muddiman (eds.) *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 844-886.

ARAÚJO, Luís Manuel de, “Osíris”, Luís Manuel de Araújo (dir.) *Dicionário do Antigo Egito*, Lisboa, Editorial Caminho, 2001, p. 651.

ARMSTRONG, Margaret, *Sacraments, Sacrifice, and Ritual: High Church Mysticism in the Letters of Jane Ellen Harrison and Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Dissertation submitted to the Department of Interdisciplinary Humanities of the Florida State University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, 2007. Disponível *online* em: <http://diginole.lib.fsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=4178&context=etd> Consultado em 19/08/2015.

ASCOUGH, Richard S., HARLAND, Philip A., KLOPPENBORG, John S., *Associations in the Greco-Roman World: A Sourcebook*, Berlin, Walter de Gruyter, 2012.

ASLAN, Reza, *O Zelota, A vida e o tempo de Jesus de Nazaré*, Lisboa, Quetzal Editores, 2014.

AUFFARTH, Christoph, “Anthesteria”, Hubert Cancik, Helmut Schneider (eds.), *Brill's New Pauly Encyclopaedia of the Ancient World*, vol. 1, Leiden, Brill, 2002, pp. 724-725.

BACELAR, Agatha, “Um Hino a Dioniso entre Tebas e Atenas: Um exemplo da Polifonia Coral em Antígona”, *Terceira Margem*, 17/27, 2013, pp. 108-130.

BARNES, T.D., “Legislation against the Christians”, *The Journal of Roman Studies*, 58, 1968, pp. 32-50.

BAUMGARTEN, Joseph M., "Art in the synagogue: some Talmudic views", Steven Fine (ed.) *Jews, Christians, and Polytheists in the Ancient Synagogue: Cultural interaction during the Greco-Roman period*, London, New York, Routledge, 1999, pp. 62-76.

BECKWITH, John, *Early Christian and Byzantine Art*, Harmondsworth, Penguin Books LTD, 1979.

BERNABÉ, Alberto, “El mito Órfico de Dioniso y los Titanes”, Alberto Bernabé, Francesc Casadesús (coord.) *Orfeo y la tradición órfica: Un reencuentro*, Madrid, Akal, 2008, pp. 591-608.

BERNABÉ, Alberto, “La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?” *Revue de l'histoire des religions*, 219/4, 2002, pp. 401-433.

BERNABÉ, Alberto, *Textos órficos y filosofía presocrática Materiales para una comparación*, Madrid, Editorial Trotta, 2004.

BERNABÉ, Alberto e JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, Ana Isabel, *Instructions for the Netherworld: The Orphic Gold Tablets*, Leiden, Brill, 2008.

BERNAS, C., “Eucharist (Biblical Data)”, James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 5, Washington, The Catholic University of America, 1967, pp. 595-599.

BLÁZQUEZ, José Maria, “Fuentes para el conocimiento de Jesús”, *Cristianismo Primitivo y Religiones Místicas*, Madrid, Catedra, 1995, pp. 19-46.

BLÁZQUEZ, José Maria, “Sacramentos y Liturgia”, *Cristianismo Primitivo y Religiones Místicas*, Madrid, Catedra, 1995, pp. 325-336-

BOWERSOCK, G. W. e Outros, *Interpreting Late: Antiquity Essays on the Postclassical World*, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 2001.

BOYLE, L. E., “Calendar, Christian”, James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 2, Washington, The Catholic University of America, 1967, pp. 1062-1064.

BREMMER, Jan, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, Berlin, Walter de Gruyter, 2014.

BROWN, R. E., “John, Gospel According to St.”, James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, 7, Washington, The Catholic University of America, 1967, pp. 1080-1088.

IDEM, “Mystery (In the Bible)”, James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 10, Washington, The Catholic University of America, 1967, pp. 148-151.

BURKERT, Walter, *Ancient Mystery Cults*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.

BURKERT, Walter, “Bacchic *Teletai* in the Hellenistic Age”, Thomas H. Carpenter and Christopher A. Faraone (eds.), *Masks of Dionysus*, New York, Cornell University Press, 1993, pp.259-275.

BURKERT, Walter, *Cultos Místicos Antigos*, Madrid, Editorial Trotta, 2005.

BURKERT, Walter, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, translated by Peter Bing, Los Angeles, University of California Press, 1983.

BURKERT, Walter, *Religião e Mitologia Grega no Período Clássico e Arcaico*, tradução de M. J. Simões Loureiro, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

[s.a.], “Calendar, Greek”, John Roberts (ed.), *The Oxford Dictionary of the Classical World*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 124-126.

[s.a.], “Calendar, Roman”, John Roberts (ed.), *The Oxford Dictionary of the Classical World*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 126.

CANELAS, Lucinda, “O mais antigo fragmento do Novo Testamento terá estado escondido numa múmia”, *Público*, 01/02/2015. Disponível online em: <http://www.publico.pt/culturaipsilon/noticia/o-mais-antigo-fragmento-do-novo-testamento-pode-ter-estado-escondido-numa-mumia-1684352?page=3#/follow>

CARUS, Paul, “The Greek Mysteries, a Preparation for Christianity”, *The Monist*, 11/1, Hegeler Institute, 1900, pp. 87-123.

CASE, Shirley Jackson, “Christianity and the Mystery Religions”, *The Biblical World*, 43/1, The University of Chicago Press, 1914, pp. 3-16.

CASTIAJO, Isabel, *O Teatro Grego em Contexto de Representação*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.

Disponível online em: <https://bdigital.sib.uc.pt/jspui/handle/123456789/130>. Consultado em 10/12/13.

CLEMEN, Carl, “Does the fourth Gospel Depend upon Pagan Traditions?” *The American Journal of Theology*, 12/1, The University of Chicago Press, 1908, pp. 529-546.

CLOKE, Gillian, “Women, Worship and Missions: The church in the household”, *The Early Christian World*, Philip F. Esler (ed.), vol. I, London, Routledge, 2000, pp. 422-451.

CLOSS, A., “Death (Primitive Concepts of)”, James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 4, Washington, The Catholic University of America, 1967, pp. 686-687.

CLOSS, A., "Sacrifice, I (Human)", James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 12, Washington, The Catholic University of America, 1967, pp. 831-832.

COLE, Susan Guettel, "Voices from beyond the Grave: Dionysus and the Dead", Thomas H. Carpenter, Christopher A. Faraone (eds.), *Masks of Dionysus*, New York, Cornell University Press, 1993, pp. 276-295.

COLÍN, M. Flores, HAMMAM, A., "Baptism", Angelo Di Berardino (ed.) *Encyclopedia of Ancient Christianity*, Illinois, InterVarsity Press, 2014, 1.321.

COOKE, B. J., "Sacrifice, IV (in Christian Theology)", James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 12, Washington, The Catholic University of America, 1967, pp. 837-840.

COUSLAND, Robert, "Dionysus *Theomachos*?: Echoes of the *Bacchae* in 3 Maccabees", *Biblica* 82, 2001, pp. 539-48.

CSAPO, Eric e SLATER, William J., *The Context of Ancient Drama*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1994.

CUMONT, Franz, "La Grande Inscription Bachique du Metropolitan Museum. II. Commentaire Religieux de l'Inscription", *American Journal of Archaeology*, 37/2, 1933, pp. 232-263.

DARAKI, Maria, *Dionysos*, Paris, Arthaud, 1985.

[s.a.], "death, attitudes to", John Roberts (ed.), *The Oxford Dictionary of the Classical World*, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 203-204.

DEWAN, W. F., "Eucharist (As Sacrament)", James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 5, Washington, The Catholic University of America, 1967, pp. 599-609.



DIAS, Paula Barata, “Paulo e a controvérsia sobre os alimentos permitidos aos cristãos: a mesa entre dois mundos”, José Augusto Ramos, Maria Cristina de Sousa Pimentel, Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues (coords.), *Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2010, pp. 115-129.

DISTELRATH, Gotz, “Saturnalia”, Hubert Cancik, Helmut Schneider (eds.), *Brill’s New Pauly Encyclopaedia of the Ancient World*, vol. 13, Leiden, Brill, 2008, pp. 26-27.

DODDS, E. R., “Maenadism in the Bacchae”, *The Harvard Theological Review*, 33/3, 1940, pp. 155-176.

DODDS, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press, 1951.

DOWDEN, Ken, *Zeus*, New York, Routledge, 2006.

DULLES, A., “Mystery (In Theology)”, James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 10, Washington, The Catholic University of America, 1967, pp. 151-153.

DYER, Katherine Veach, “*Healing Steps*”: *Jesus’ Dionysiac Tour in Luke*. Thesis submitted to the Faculty of the Graduate School of Vanderbilt University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts in Religion. Nashville, Tennessee, August 2008. Disponível *online* em:

<http://etd.library.vanderbilt.edu/available/etd-06242008-113903/unrestricted/KVDyer-Thesis.pdf>. Consultado em 15/08/2014;

EASTERLING, Patricia E., “tragedy, Greek”, Simon Hornblower, Simon Spawforth (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, 3ª edição, Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 1538-1542.

EDMONDS, Radcliffe, “Tearing Apart the Zagreus Myth: A few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin”, *Classical Antiquity*, 18/1, 1999, pp. 35-73.

EISLER, Robert, *Orpheus – The Fisher: Comparative Studies in Orphic and Early Christian Cult Symbolism*, London, J. M. Watkins, 1921.

ELIADE, Mircea, *História das Ideias e Crenças Religiosas*, vol. I-II, Daniela de Carvalho, Paulo Ferreira da Cunha (trad.), Porto, RÉS-Editora, [s.d.].

ELIADE, Mircea, *Tratado de História das Religiões*, Fernando Tomaz, Natália Nunes (trad.), 2ª ed., Lisboa, Asa, 1994.

ELLUL, Jacques, *Anarchy and Christianity*, Grand Rapids, MI, Eerdmans Publishing Company, 1991.

FABIÃO, Carlos e outros, *Sit Tibi Terra Levis: Rituais Romanos e Paleocristãos em Portugal*. Catálogo da exposição homónima no Museu Nacional de Arqueologia, 2008.

Disponível online em:

[http://www.academia.edu/378973/Sit\\_Tibi\\_Terra\\_Levis\\_Rituais\\_Funerarios\\_Romanos\\_e\\_Paleocristaos\\_em\\_Portugal](http://www.academia.edu/378973/Sit_Tibi_Terra_Levis_Rituais_Funerarios_Romanos_e_Paleocristaos_em_Portugal). Consultado em: 28/11/2013

FAGGIOLI, Massimo, *Sorting Out Catholicism: A Brief History of the New Ecclesial Movements*, Minnesota, Liturgical Press, 2014.

FAIRBANKS, Arthur, “The Message of Greek Religion to Christianity Today”, *The Biblical World*, 29/2, 1907, pp. 111-120.

FERRARI, T. M. Ferrari, “Baptism”, James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 2, Washington, The Catholic University of America, 1967, pp. 62-68.

FORD, J., “Easter Controversy”, James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 5, Washington, The Catholic University of America, 1967, pp. 8-9.

FOLEY, H. P., *The Homeric Hymn to Demeter*, Princeton, 1993.

FRANK, Tenney, “The Bacchanalian Cult of 186 B. C.”, *The Classical Quarterly*, 21/3-4, 1927, pp. 128-132.

FRANKLIN, Eric, “Luke”, John Barton and John Muddiman (eds.) *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 922-959

FREND, W. H. G., “Persecutions: genesis and legacy”, Margaret M. Mitchell, Frances M. Young (eds.) *The Cambridge History of Christianity*, Vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 503-4.

FREYNE, Sean, *The Jesus Movement and Its Expansion: Meaning and Mission*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 2014. Parcialmente disponível online em: [https://books.google.pt/books/about/The\\_Jesus\\_Movement\\_and\\_Its\\_Expansion.html?id=53ONAwAAQBAJ&redir\\_esc=y](https://books.google.pt/books/about/The_Jesus_Movement_and_Its_Expansion.html?id=53ONAwAAQBAJ&redir_esc=y) Consultado em: 10/07/2015.

FREYBURGER, Gérard, “Ludi”, Hubert Cancik, Helmut Schneider (eds.), *Brill’s New Pauly Encyclopaedia of the Ancient World*, vol. 7, Leiden, Brill, 2005, pp. 866-878.

Emmanuel Friedheim, “Who are the Deities Concealed Behind the Rabbinic Expression “A Nursing Female Image”? *The Harvard Theological Review*, 96/2, 2003, pp. 239-250.

FRIESEN, Courtney Jade, “Dionysus as Jesus: The Incongruity of a Love Feast in Achilles Tatius’s *Leucippe and Clitophon* 2.2”, *Harvard Theological Review*, 107/2, 2014, pp. 222-240.

FRIESEN, Courtney Jade, *Reading Dionysus: Euripides’ Bacchae among Jews and Christians in the Greco-Roman World*. Dissertation submitted to the faculty of University of Minnesota in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy, August 2013. Disponível online em: [http://conservancy.umn.edu/bitstream/handle/11299/158159/Friesen\\_umn\\_0130E\\_14153.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://conservancy.umn.edu/bitstream/handle/11299/158159/Friesen_umn_0130E_14153.pdf?sequence=1&isAllowed=y). Consultado em 20/08/2014.

FUENTE, David Hernández de la, “Parallels between Dionysos and Christ in Late Antiquity: Miraculous Healings in Nonnus’ *Dionysiaca*”, A. Bernabé, M. Herrero de

Jáuregui, A. Jiménez San Cristóbal, R. Martín Hernández (eds.) *Redefining Dionysos*, Berlin, De Gruyter, 2013, pp. 464-487.

GEBHARDT, Maritha Elin, *The Common Wine Cult of Christ and the Orphic Dionysus: The wine and vegetation saviour deity Dionysus as model for the dying and rising Christ*. MA Thesis, Master's Programme in Culture and Ideas, History of Religion, Department of Culture and Oriental Languages, Autumn 2010. Disponível online em: <https://www.duo.uio.no/bitstream/handle/10852/23909/Gebhardts-MA.pdf?sequence=3>. Consultado em 18/08/2014.

GITLER, Haim, “New aspects concerning the Dionysiac cult in Nysa-Scythopolis”, *Revue suisse de numismatique*, 70, 1991, pp. 23-29.

GRAF, Fritz, “Dionysian and Orphic Eschatology: New Texts and Old Questions”, Thomas H. Carpenter, Christopher A. Faraone (eds.), *Masks of Dionysus*, New York, Cornell University Press, 1993, pp. 239-258.

GRAF, Fritz, “Lenaia”, Hubert Cancik, Helmut Schneider (eds.), *Brill's New Pauly Encyclopaedia of the Ancient World*, vol. 7, Leiden, Brill, 2005, p. 386.

GRAF, Fritz e JOHNSTON, Sarah Iles, *Ritual Texts for the Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, New York, Routledge, 2007.

HALTON, T. P., “Christianity and Hellenism”, James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 3, Washington, The Catholic University of America, 1967, pp. 653-654.

HARRISON, Jane, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, New York, Meridian Books, 1960.

HARTMAN, Lars, *Into the Name of the Lord Jesus: Baptism in the Early Church*, London, Bloomsbury T&T Clark, 2000.

HEINZE, Theodor, “Orgia”, Hubert Cancik, Helmut Schneider (eds.), *Brill’s New Pauly Encyclopaedia of the Ancient World*, vol. 10, Leiden, Brill, 2007, pp. 202-203.

HENNESSY, A. P., “Sacrifice of the Cross”, James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 12, Washington, The Catholic University of America, 1967, pp. 840-842.

HENRICHS, Albert, “Greek Maenadism from Olympias to Messalina”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 82, 1978, pp. 121-160.

HENRICHS, Albert, “He Has a God in Him: Human and Divine in the Modern Perception of Dionysus”, Thomas H. Carpenter and Christopher A. Faraone (eds.), *Masks of Dionysus*, London, Cornell University Press, 1993, pp. 13-43.

HENRICHS, Albert, “Loss of Self, Suffering, Violence: The Modern View of Dionysus from Nietzsche to Girard”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 88, 1981, pp. 205-240.

HENRICHS, Albert, “Pagan Ritual and the Alleged Crimes of the Early Christians”, P. Granfield, J. A. Jungmann (eds.), *Kyriakon. Festschrift J. Quasten*, vol. I, Münster, 1970, pp. 18-35.

HERRERO DE JÁUREGUI, Miguel, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, Jennifer Ottman, Daniel Rodríguez (trad.), Berlin, Walter de Gruyter, 2010.

HILL, Craig C., “Romans”, John Barton and John Muddiman (eds.) *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 1083-1108.

HOFER, M. A., “Burial, I (In the Bible)”, James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 2, Washington, The Catholic University of America, 1967, pp. 893-894.

HOLWECK, Frederick, "Easter." *The Catholic Encyclopedia*. Vol. 5. New York, Robert Appleton Company, 1909. Disponível online em: <http://www.newadvent.org/cathen/05224d.htm>. Consultado em: 23/11/2012.

HOMLISH, J. S., "Sacrifice, III (in Israel)", James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 12, Washington, The Catholic University of America, 1967, pp. 834-837.

ISLER-KERÉNYI, Cornelia, *Dionysos in Archaic Greece: An Understanding through Images*, Leiden, Brill, 2007.

JACCOTTET, Anne-Françoise, "Du baptême de Dionysos à l'initiation du Christ : langage iconographique et identité religieuse", N. Belayche, J.-D. Dubois (éd.), *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, PUPS, Paris, 2011, pp. 203-225.

IDEM, "Les rituels bachiques et le baptême du Christ", I. Foletti, S. Romano (éd.), *Fons Vitae. Baptême, baptistères et rites d'initiation (IIe-VIe siècle). Actes de la journée d'études, Université de Lausanne, 1er décembre 2006*, Rome, Viella, 2009, pp. 27-37.

JACQUIER, J. E., "Gospel of St. Matthew", *The Catholic Encyclopedia*. New York, Robert Appleton Company, 1911. Disponível online em: <http://www.newadvent.org/cathen/10057a.htm> Consultado em 03/02/2015.

JAEGER, Werner, *Cristianismo primitivo e paideia grega*, tradução de Teresa Louro Pérez, Lisboa, Edições 70, 2002.

JEANMAIRE, Henri, *Dionysos : histoire du culte de Bacchus*, Paris, Payot, 1970.

JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, Ana Isabel, "Los libros del ritual órfico", *Estudios Clásicos (EClás)* 44, 121, 2002, pp. 109-123.

JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, Ana Isabel, *Rituales Órficos*, Dissertação de Doutoramento apresentada à Universidad Complutense de Madrid em 2002. Disponível online em: <http://biblioteca.ucm.es/tesis/fll/ucm-t25949.pdf>. Consultado em 20/08/2014.

JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, Ana Isabel, “Orfismo y Dionisismo”, Alberto Bernabé, Francesc Casadesús (coord.) *Orfeo y la tradición órfica: Un reencuentro*, Madrid, Akal, 2008, pp. 697-727.

JOHNSON, Sara Raup, *Historical Fictions and Hellenistic Jewish Identity: Third Maccabees in Its Cultural Context*, Berkeley, University of California Press, 2004.

JUNGMAN, J. A., “Baptism (Liturgy of)”, James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 2, Washington, The Catholic University of America, 1967, pp. 58-62.

KELLY, P. J., “Death Preparation for”, James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 4, Washington, The Catholic University of America, 1967, pp. 695-696.

KERÉNYI, Karl, *Dionysos: archetypal image of indestructible life*, London, Routledge & Kegan Paul, 1976.

KERIN, C. A., “Burial, II (Early Christian)”, James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 2, Washington, The Catholic University of America, 1967, pp. 895-896.

KERIN, C. A., “Burial, Canon Law of”, James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 2, Washington, The Catholic University of America, 1967, pp. 896-897.

KERIN, C. A., “Funeral”, James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 6, Washington, The Catholic University of America, 1967, pp. 225-226.

KIEFFER, René, “John”, John Barton and John Muddiman (eds.) *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 960-1000.

KOBEL, Esther, *Dining with John: Communal Meals and Identity Formation in the Fourth Gospel and its Historical and Cultural Context*, Leiden, Brill, 2011.

KOSTER, H., “Death (in the Bible)”, James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 4, Washington, The Catholic University of America, 1967, pp. 685-686.

KRAEMER, Ross S., “Ecstasy and Possession: The attraction of Women to the Cult of Dionysus”, *Harvard Theological Review*, 72, 1/2, 1979, pp. 55-80.

LANZILLOTTA, Lautaro Roig, “The Early Christians and Human Sacrifice”, Jan Bremmer (ed.) *The Strange World of Human Sacrifice (Studies in the History and Anthropology of Religion, 1)*, Leuven, Peeters, 2007, pp. 81-102.

LAWSON, John, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, New York, University Books, 1964.

LEVANIOUK, Olga, “The Toys of Dionysus”, *Harvard Studies in Classical Philology*, 103, 2007, pp. 165-202.

LEVI, Doro, “Aion”. *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 13/4, 1944, pp. 269-314.

LICHTENBERGER, Achim, “City foundation legends in the Decapolis”, *Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society*, 22, 2004, pp. 23-34.

LINDERSKI, Jerzy, “Strenae”, Simon Hornblower, Simon Spawforth (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, 3<sup>o</sup> edition, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 1449.

LOPES, Rui Oliveira, “Fundamentos da imagem cristã. Em torno de uma conceptualização e uso da imagem na arte ocidental”, *Artis*, nº5, 2006, pp. 207-216.



LÓPEZ SALVÁ, Mercedes, “Dioniso y dionisismo en 3 Macabeos” A. Bernabé, M. Herrero de Jáuregui, A. Jiménez San Cristóbal, R. Martín Hernández (eds.) *Redefining Dionysos*, Berlin, De Gruyter, 2013, pp. 552-463.

MACCHIORO, Vittorio, “Orphism and Paulinism”, *The Journal of Religion*, 8/3, The University of Chicago Press, 1928, pp. 337-370.

MACDONALD, Elaine Rosemary, *The Frescoes in the Villa of the Mysteries, Pompeii*, Minor dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Magister Artium, in the faculty of Humanities at the University of Johannesburg, 2010.

Disponível online em:

<http://ujdigispace.uj.ac.za/bitstream/handle/10210/7253/MacDonald.pdf?sequence=1>

Consultado em 24/09/2015.

MACRAE, G. W., “Calendars of the Ancient Near East”, James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 2, Washington, The Catholic University of America, 1967, pp. 1067-1069.

MACULLOCH, Diarmaid, *A history of Christianity: the first three thousand years*, London, Penguin, 2009.

MARINDIN, G. I. e SMITH, W., “Strenae”, *A Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, London, Albemarle Street, 1890. Disponível online em:

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0063%3Aalphabetic+letter%3DS%3Aentry+group%3D4%3Aentry%3Dstrenae-cn>. Consultado em 08/12/13.

MARTIN, Dale, “Jesus in Jerusalem: Armed and Not Dangerous”, *Journal for the Study of the New Testament*, 37/1, 2014, pp. 3-24.

MARTINDALE, Cyril Charles, “Christmas”, *The Catholic Encyclopedia*, vol. 3, New York, Robert Appleton Company, 1908. Disponível online em: <http://www.newadvent.org/cathen/03724b.htm>. Consultado em 22/11/2013.

MARTINS, José Saraiva, *Batismo e Crisma*, Lisboa, Universidade Católica, 2002.

MARTINS, José Saraiva, *Eucaristia*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, 2002.

MARZILLO, Patricia, “Attempt of a New Etymology for the Orphic Divinity Phanes”, *Studia graeco-arabica*, 2/2012, p. 395. Disponível online em: [http://www.greekintoarabic.eu/uploads/media/Marzillo\\_SGA\\_II.pdf](http://www.greekintoarabic.eu/uploads/media/Marzillo_SGA_II.pdf) Consultado em 18/06/2015.

MAZZOLENI, Donatella, “Villa dei Misteri”, *Domus : pittura e architettura d'illusione nella casa romana*, San Giovanni Lupatoto, Arsenale Editrice, 2004, pp. 102-124.

MCGOWAN, Andrew, “Eating People: Accusations of Cannibalism against Christians in the Second Century”, *Journal of Early Christian Studies*, 2/4, 1994, pp. 413-442.

MCGOVERN, L. J., “Processions, Trinitarian”, James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 11, Washington, The Catholic University of America, 1967, pp. 821-822.

MCGRATH, R. H., “Sex (in the Bible)”, James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 13, Washington, The Catholic University of America, 1967, p. 150.

MCGUIRE, M. R. P., “Calendars Greek and Roman”, James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 2, Washington, The Catholic University of America, 1967, pp. 1066-1067.

MCGUIRE, F. W., “Burial with Christ”, James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 2, Washington, The Catholic University of America, 1967, pp. 897-898.

MEISNER, Dwayne, *Bacchic Madness and Roman Justice*, Thesis submitted to the Submitted to the Faculty of Graduate Studies and Research in partial fulfilment of

requirements for the Degree of Master of Arts in History, Regina University, 2010.  
Disponível online em:

[https://www.academia.edu/10036192/Bacchic\\_Madness\\_and\\_Roman\\_Justice](https://www.academia.edu/10036192/Bacchic_Madness_and_Roman_Justice)

Consultado em 18/09/2015.

MEISNER, Dwayne, *Livy and the Bacchanalia*, BA essay in History, 2008. Disponível online em: [https://www.academia.edu/3676241/Livy\\_and\\_the\\_Bacchanalia](https://www.academia.edu/3676241/Livy_and_the_Bacchanalia) Consultado em 18/06/2015.

METZGER, Bruce M., “Considerations of Methodology in Study of the Mystery Religions and Early Christianity”, *The Harvard Theological Review*, 48/1, Cambridge University Press, 1955, pp. 1-20.

MESLIN, Michel, “Noel et Epiphanie” *Dictionnaire des Religions*, Paul Poupard (ed.), Paris, Presses Universitaires de France, 1984, pp. 1201-1202.

TUELLER, Michael, *Literary Representations of the New God: Jesus and Dionysus*. Thesis submitted to the Department of Classics in partial fulfillment of the requirements for the degree with Honors of Bachelor of the Arts in the subject of Classics - Greek, directed by Albert Henrichs. Harvard University, Cambridge, Massachusetts, March 1992.

MIKALSON, Jon D., “calendar, Greek”, Simon Hornblower, Simon Spawforth (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, 3<sup>o</sup> edition, Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 273-274.

MOLES, John, “Jesus and Dionysus in the Acts of the Apostles and early Christianity”, *Hermathena*, 180, Trinity College, Dublin, pp. 65-104.

MUELLER, H., “Baptism (in the Bible)”, James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 2, Washington, The Catholic University of America, 1967, pp. 54-58.

MURRAY, Oswyn, "Symposium", Simon Hornblower, Simon Spawforth (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, 3<sup>o</sup> edition, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 1461.

MURRAY, Robert, "Philippians", John Barton and John Muddiman (eds.) *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 1179-1190.

MYLONAS, George E., *The Eleusinian Mysteries*, Princeton, Princeton University Press, 1961.

NILSSON, Martin P., "The Bacchic Mysteries of the Roman Age", *Harvard Theological Review*, 46/4, 1953, pp. 175-202.

NOCK, Arthur Darby, *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, New York, Harper&Row, 1964.

NOCK, Arthur Darby, "Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments", *Mnemosyne*, 5, 1952.

OBBINK, Dirk, "Dionysus Poured Out: Ancient and Modern Theories of Sacrifice and Cultural Formation", Thomas H. Carpenter, Christopher A. Faraone (eds.), *Masks of Dionysus*, New York, Cornell University Press, 1993, pp. 65-86.

OLSZEWSKI, Marek T., "The iconographic programme of the Cyprus mosaic from the House of Aion reinterpreted as an anti-Christian polemic", *Et in Arcadia Ego: Studia Memoriae Professoris Thomae Mikocki*. Warsaw, Institute of Archaeology of the University of Warsaw, 2013, pp. 207-239.

O'SHEA, W. J., "Easter Vigil", James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 5, Washington, The Catholic University of America, 1967, pp. 9-13.

OTTO, Walter, *Dionysus: Myth and Cult*, Robert B. Palmer (trad.), Bloomington, Indiana University, 1965.

PANOFSKI, Erwin, *Estudos de iconologia*, Lisboa, Ed. Estampa, 1995.

PAPPALARDO, C., "Scythopolis", Angelo Di Berardino (ed.) *Encyclopedia of Ancient Christianity*, Illinois, InterVarsity Press, 2014, 3:524.

PARKER, Robert Christopher Towneley, "Aion", Simon Hornblower, Simon Spawforth (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, 3<sup>o</sup> edition, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 48.

PARKER, Robert Christopher Towneley, "Sacrifice, Greek", Simon Hornblower, Simon Spawforth (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, 3<sup>o</sup> edition, Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 1344-1345.

PATAI, Raphael, *The Children of Noah: Jewish Seafaring in Ancient Times*, New Jersey, Princeton University Press, 1998. Parcialmente disponível online em:  
[https://books.google.pt/books/p/princeton?id=kX7YXtI4POkC&printsec=frontcover&hl=pt-PT&source=gbs\\_ViewAPI&redir\\_esc=y#v=onepage&q&f=false](https://books.google.pt/books/p/princeton?id=kX7YXtI4POkC&printsec=frontcover&hl=pt-PT&source=gbs_ViewAPI&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false) Consultado em 16/07/2015.

PICKARD-CAMBRIDGE, Arthur, *The Dramatic Festivals of Athens*, Oxford, Clarendon, 1969.

PINHEIRO, Marília P. Futre, *Mitos e Lendas da Grécia Antiga*, Lisboa, Clássica Editora, 2011.

PIO X, *Pascendi Dominici Gregis*, 8 de Setembro de 1907. Disponível online em:  
[http://w2.vatican.va/content/pius-x/pt/encyclicals/documents/hf\\_p-x\\_enc\\_19070908\\_pascendi-dominici-gregis.html](http://w2.vatican.va/content/pius-x/pt/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html) Consultado em 07/09/2015.

PLACES, E. Des, "Sacrifice, II (Greco-Roman)", James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 12, Washington, The Catholic University of America, 1967, pp. 832-834.

PRESCENDI, Francesca, “Liber, Liberalia”, Hubert Cancik, Helmut Schneider (eds.), *Brill’s New Pauly: Encyclopaedia of the Ancient World*, vol. 7, Leiden, Brill, 2005, p. 485.

PRICE, Simon R. F. e ROSE, Herbert Jennings, “calendar, Roman”, Simon Hornblower, Simon Spawforth (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, 3º edition, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 274.

PROVANZANO, Carlo, *The Mysteries of Mithra: Tracing syncretistic connections to the Ancient Near East*, Thesis presented to the Faculty of California State University Dominguez Hills, in partial fulfillment of the requirements for the Degree of Master of Arts in Humanities, 2009.

PRUMM, K., “Mystery Religions, Greco-Oriental”, James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 10, Washington, The Catholic University of America, 1967, pp. 153-164.

RESENDE, Tatiana Kuznetsova, *Os mosaicos com motivos báquicos da Península Ibérica: contribuição para o estudo diacrónico dos seus significados*, dissertação de doutoramento em História, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1998.

IDEM, “Dois Mosaicos do Baixo-Império: o Orfeu de Martim Gil e o cortejo báquico de Torre de Palma”, José Cardim Ribeiro (ed.), *Religiões da Lusitânia: loquuntur saxa*, Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia, 2002, pp. 289-292.

RICHARD, R. L., “Holy Trinity”, James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 14, Washington, The Catholic University of America, 1967, pp. 295-306.

RIEDL, Matthias, “The Containment of Dionysus: Religion and Politics in the Bacchanalia Affair of 186 BCE”, *International Political Anthropology*, 5/2, 2012, pp. 113-134.

RODRIGUES, Nuno Simões, *Iudaei in Vrbe. Os Judeus em Roma de Pompeio aos Flávios*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, FCT, 2007.

RODRIGUES, Nuno Simões, “Messalina ou Aphrodita tragica in Vrbe”, António Ventura (ed.), *Presença de Victor Jabouille*, Lisboa, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2003, pp. 513 – 534.

RODRIGUES, Nuno Simões, *Mitos e lendas da Roma Antiga*, [Lisboa], Clássica Editora, 2012.

RODRIGUES, Nuno Simões, “O trigo como metáfora da vida e da morte na Antiguidade Clássica” *Mathesis*, nº 17, Viseu, 2008, pp. 97-106.

RODRIGUES, Nuno Simões, “Poética grega e Cultura Judaica”, *Poética(s): Diálogos com Aristóteles*, A. López Eire, Maria do Céu Fialho, Maria Luísa Porocarrero (coord.), Coimbra, Ariadne, 2007, pp. 101-140.

RUSSEL, Elbert, “Possible Influence of the Mysteries on the Form and Interrelation of the Johannine Writings”, *Journal of Biblical Literature*, 51/1, 1932, pp. 336-351.

[s.a.], “Sacrifice, Greek”, *The Oxford Dictionary of the Classical World*, edited by John Roberts, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 670-671.

[s.a.], “Sacrifice, Roman”, *The Oxford Dictionary of the Classical World*, edited by John Roberts, Oxford, Oxford University Press, 2005, pp. 671-672.

SADBLONE, M. D., “Mysteries of the Life of Jesus”, James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 10, Washington, The Catholic University of America, 1967, p. 148.

[s.a.], “Saturnus, Saturnalia”, John Roberts (ed.), *The Oxford Dictionary of the Classical World*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 679.

SAXER, Heid, “Dead, Ceremonies for the”, Angelo Di Berardino (ed.) *Encyclopedia of Ancient Christianity*, Illinois, InterVarsity Press, 2014, 1.672.

SCHEID, John, “Festivals; Feasts”, Hubert Cancik, Helmut Schneider (eds.), *Brill’s New Pauly: Encyclopaedia of the Ancient World*, vol. 5, Leiden, Brill, 2004, pp. 395-406.

SCHEID, John, “sacrifice, Roman”, Simon Hornblower, Simon Spawforth (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, 3<sup>o</sup> edition, Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 1345-1346.

SCHEID, John, “Saturnus, Saturnalia”, Simon Hornblower, Simon Spawforth (eds.), *The Oxford Classical Dictionary*, 3<sup>o</sup> edition, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 1361.

SCHLESIER, Renate, *A Different God? Dionysos and Ancient Polytheism*, Berlin, De Gruyter, 2011. Parcialmente disponível:

[https://books.google.pt/books/about/A\\_Different\\_God.html?id=JZR\\_DU-GzoIC&hl=pt-PT](https://books.google.pt/books/about/A_Different_God.html?id=JZR_DU-GzoIC&hl=pt-PT) Consultado em 14/03/2015.

SCHLESIER; Renate, “Dionysus”, Hubert Cancik, Helmut Schneider (eds.), *Brill’s New Pauly: Encyclopaedia of the Ancient World*, vol. 4, Leiden, Brill, 2005, pp. 495-508.

SCULLION, Scott, “Festivals”, Daniel Ogden (ed.), *A Companion to Greek Religion*, Malden, Blackwell, 2007, p. 190

SCULLION, Scott, *Maenads and Men*, Oxford, 2013. Disponível online em: [http://www.classics.ox.ac.uk/tl\\_files/Downloads/Maenads-and-Men.pdf](http://www.classics.ox.ac.uk/tl_files/Downloads/Maenads-and-Men.pdf) Consultado em 19/08/2015.

SEAFORD, Richard, “1 CORINTHIANS XIII.12”, *The Journal of Theological Studies*, 35/1, 1984, pp. 117-120.

SEAFORD, Richard, “Dionysiac Drama and the Dionysiac Mysteries”, *The Classical Quarterly*, 31/2, 1981, pp. 252-275.



SEAFORD, Richard, *Dionysus*, New York, Routledge, 2006.

SEGNI, Leah Di, “A Dated Inscription from Beth Shean and the Cult of Dionysos Ktistes in Roman Scythopolis”, *Scripta Classica Israelica*, 16, 1997, pp. 140-161.

[s.a.], “Sexuality”, *The Oxford Dictionary of the Classical World*, edited by John Roberts, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 701.

SHENKAR, Michael, “The Coin of the »God on the Winged Wheel«”, *BOREAS - Münstersche Beiträge zur Archäologie* 30/31, 2007/2008, pp. 14-23.

Disponível online em:

<http://www.associazionepis.net/docs/Shenkar,%20The%20Coin%20of%20the%20%27God%20on%20a%20Winged%20Wheel%27.pdf> Consultado em: 22/06/2015.

SHORROCK, Robert, *The Myth of Paganism, Nonnus, Dionysus and the World of late Antiquity*, Londres, Bristol Classic Press, 2011.

SMITH, C., “Christmas and its Cycle”, James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 3, Washington, The Catholic University of America, 1967, pp. 655-659.

SMITH, Dennis E., *From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World*, Minneapolis, Fortress Press, 2003.

SMITH, Jonathan Z., *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990.

SMITH, Morton, “On Wine god in Palestine”, Shaye Cohen (ed.), *Studies in the Cult of Yahweh: Volume one, Studies in Historical Method, Ancient Israel, Ancient Judaism*, Leiden, Brill, 1996, pp. 227-237. Parcialmente disponível online em:  
[https://books.google.pt/books?id=EyFB19u1U8EC&pg=PA227&lpg=PA227&dq=on+the+wine+god+in+palestine&source=bl&ots=sLloZ1IS4U&sig=TeykN97bo\\_br1cUIUvERceBtCo0&hl=ptPT&sa=X&ei=bv6CVeDXE4zd7QbJuIDYDw&ved=0CB8Q6AEwA](https://books.google.pt/books?id=EyFB19u1U8EC&pg=PA227&lpg=PA227&dq=on+the+wine+god+in+palestine&source=bl&ots=sLloZ1IS4U&sig=TeykN97bo_br1cUIUvERceBtCo0&hl=ptPT&sa=X&ei=bv6CVeDXE4zd7QbJuIDYDw&ved=0CB8Q6AEwA)

[A#v=onepage&q=on%20the%20wine%20god%20in%20palestine&f=false](#) Consultado em: 10/07/2015.

SMITH, Stephen H., "A Divine Tragedy: Some Observations on the Dramatic Structure of Mark's Gospel". *Novum Testamentum*, 37/3, 1995, pp. 209-231.

SPANOUDAKIS, Konstantinos, "Icarius Jesus Christ. Biblical Narrative and Dionysiac Passion in Nonnus' Icarius Episode (Dion. 47,1–256)", *WSt*, 120, 2007, pp. 35–92.

SPANOUDAKIS, Konstantinos, "The Resurrections of Tylus and Lazarus in Nonnus of Panopolis (Dion. XXV, 451–552 and Par. Λ)", D. Lauritzen, M. Tardieu (eds.), *Le voyage des légendes. Hommages à Pierre Chuvin*, Paris 2013, pp. 191–208.

STANISLAWSKY, Dan, "Dionysus Westward: Early Religion and the Economic Geography of Wine", *The Geographical Review* 65/4, 1975, pp. 427-444.

TALLEY, J. Thomas, *Les Origines de l'Année Liturgique*, Anselme Davril (trad.), Paris, Les Editions du Cerf, 1990.

TUCKETT, C. M., "Mark", John Barton and John Muddiman (eds.), *The Oxford Bible Commentary*, , Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 886-922.

WALSH, P. G., "Making a Drama out of a Crisis: Livy on the Bacchanalia", *Greece & Rome*, 43/2, 1996, pp. 188-203.

WANSBROUGHT, Henry, "The Four Gospels in Synopsis", John Barton and John Muddiman (eds.) *The Oxford Bible Commentary*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 1001-1027.

WHALLON, William, "Maenadism in the Oresteia", *Harvard Studies in Classical Philology*, 68, 1964, pp. 317-327.

WEDDERBURN, A. J. M., "The Soteriology of the Mysteries and Pauline Baptismal Theology", *Novum Testamentum*, 29/1, 1987, pp. 53-72.

WEST, M. L., *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford, Clarendon Press, 1971.

WRIGHT, J. H., “Death (Theology of)”, James A. Magner, William J. McDonald, e Outros (eds.), *New Catholic Encyclopedia*, vol. 4, Washington, The Catholic University of America, 1967, pp. 687-695.

VEYNE, Paul, LISSARRAGUE, François, FRONTISI-DUCROUX, Françoise, *Les mystères du gynécée*, Gallimard, 1999 *Les mystères du gynécée*, [s.l.], Gallimard, 1999.

VOGLIANO, Achille, “La Grande Iscrizione Bacchica del Metropolitan Museum”, *American Journal of Archaeology*, 37/2, 1933, pp. 215-231

WISEMAN, T. P., *The Myths of Rome*, Exeter, University of Exeter, 2004.

ZIZIOULAS, John D., *The Eucharistic Communion and the World*, Luke Bem Tallon (ed.), New York, T&T Clark International, 2011.